

Res, Artes et Religio
ESSAYS IN HONOUR OF RUDOLF SIMEK

EDITED BY
Sabine Heidi Walther, Regina Jucknies,
Judith Meurer-Bongardt, Jens Eike Schnall

IN COLLABORATION WITH
Brigitta Jaroschek, Sarah Onkels

kismet.press

Libera Scientia | Free Knowledge

Res, Artes et Religio: Essays in Honour of Rudolf Simek

edited by

Sabine Heidi Walther, Regina Jucknies, Judith Meurer-Bongardt, Jens Eike Schnall

in collaboration with

Brigitta Jaroschek, Sarah Onkels

Literature and Culture, 1

Published in 2021 by Kismet Press

Kismet Press LLP

15 Queen Square, Leeds, LS2 8AJ, UK

kismet.press

kismet@kismet.press

Copyright © 2021 Sabine Heidi Walther, Regina Jucknies, Judith Meurer-Bongardt, Jens Eike Schnall. The authors (Ásdís Egilsdóttir – Alessia Bauer – Karen Bek-Pedersen – Helmut Birkhan – Elke Brüggem – Kathrin Chlench-Priber – Klaus Düwel – Matthias Egeler – Frog – Leszek Gardeta – Peter Glasner – Gottskálk Jensson – Stefanie Gropper – Terry Gunnell – Rolf Heller – Regina Jucknies – Karina Kellermann – Peter Kern – Arnulf Krause – Gert Kreutzer – Wynfrid Kriegleder – Annette Lassen – John Lindow – Lorenzo Lozzi Gallo – Astrid Marner – John McKinnell – Jakub Morawiec – Else Mundal – Jan Alexander van Nahl – Judy Quinn – Maria Elena Ruggerini – Daniel Sävborg – Jens Peter Schjødt – Leszek P. Shupecki – Jiří Starý – Ana Suhr – Veronika Szőke – Matthias S. Toplak – Sabine Heidi Walther – Stefan Zimmer) retain copyright over their respective articles.

Cover image: Adapted from Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 736 I 4to, fol. 2r. Photo: Suzanne Reitz.

Published by Kismet Press LLP under an exclusive license to publish. Commercial copying, hiring, lending is prohibited. The book is freely available online at <kismet.press> under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) license. See <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> for details.

Downloadable .epub edition also available

Printed and bound by IngramSpark with acid-free paper, using a print-on-demand model with printers in the US, EU, and Australia

A catalogue record for this book is available from the British Library

ISBN 978-1-912801-09-1 (hbk)

ISBN 978-1-912801-10-7 (ebk)

CONTENTS

Figures	XI
Tabula Gratulatoria	XVII
Vorwort	1
Saints and Ships ÁSDÍS EGILSDÓTTIR	7
Sprachverständigung als Themenkomplex in der Sagaliteratur ALESSIA BAUER	19
What Does Frigg Say to Loki—and Why? KAREN BEK-PEDERSEN	39

<i>Kat Godeu</i> – die ‚Schlacht der Bäume‘ HELMUT BIRKHAN	53
Gurnemanz – houbetman der wâren zuht. Grundsätzliches und eine Fingerübung ELKE BRÜGGEN	67
<i>Tafel, buoch, brief</i> – Zur Funktion und Bedeutung von Schriftstücken in mittelalterlichen legendarischen Erzählungen KATHRIN CHLENCH-PRIBER	81
Neugier und Staunen: Von der akribischen Objektbetrachtung zur plausiblen Sprachdeutung †KLAUS DÜWEL	97
Giants in the Landscape: Hennøy, Surtshellir, and the Semantic Spectrum of Place MATTHIAS EGELER	121
The Æsir: An Obituary FROG	141
The Blind Seer: The Enigmatic Ritual Specialist in the TV Series <i>Vikings</i> and his Archetypes in Old Norse Literature and Viking Archaeology LESZEK GARDEŁA	177
„Zauber, der in Farben spricht.“ Petitcriu und die Bilderhalle in Karl Simrocks <i>Tristan</i> -Fortsetzung PETER GLASNER	197
Die Reichen und die Schönen in der <i>Laxdæla saga</i> . Die Funktion höfischer Ästhetik STEFANIE GROPPER	219

The Myths of the Vanir and Seasonal Change in the North TERRY GUNNELL	235
Einblicke in die Arbeitsweise des Verfassers der <i>Laxdæla saga</i> ROLF HELLER	253
Ältere Gelehrsamkeiten und neuere Gedankengüter. Objektbiographien lateinischer und deutscher Sammelhandschriften der UB Leipzig REGINA JUCKNIES	265
Schwarze, weiße und gescheckte Körper. Belakane, Feirefiz und der Hautfarbendiskurs im Mittelalter KARINA KELLERMANN	279
Zur Allegorie und Allegorese Amors im Mittelalter PETER KERN	297
Das Hirschmotiv im Germanischen ARNULF KRAUSE	305
Weit hergeholt – einige Beobachtungen, Rätsel und Thesen zur nordischen Kulturgeschichte GERT KREUTZER	319
Vea Kaisers Roman <i>Blasmusikpop</i> als erzähltechnisch ambitionierte Österreichsatire WYNFRID KRIEGLER	329
Óðinn and Medieval Magicians ANNETTE LASSEN	341
Æsir at the Assembly JOHN LINDOW	357

Sizilien in der älteren nordischen Literatur: Geschichte und Berichte LORENZO LOZZI GALLO	369
Seven Pieces of Latin Poetry: A Study in the Mise-en-page and Poetic Style of Medieval Icelandic-Latin Verse ASTRID MARNER AND GOTTSKÁLK JENSSON	385
Descendants of the Other: Giant Ancestry in <i>Fundinn Nóregi</i> JOHN MCKINNELL	415
Haraldr harðráði and an Opening of St. Óláfr's Grave: On a Certain Motif in Snorri Sturluson's <i>Heimskringla</i> JAKUB MORAWIEC	431
Reglane for å skjere <i>qr</i> , <i>kross</i> og <i>boð</i> i norske mellomalderlover. Ei viktig kjelde til organiseringa av samfunnet ELSE MUNDAL	445
<i>Náttvíg eru morðvíg</i> . Dunkelheit und Nacht in der <i>Egils saga</i> <i>Skallagrímssonar</i> JAN ALEXANDER VAN NAHL	461
Post-human Perspectives on Old Norse Mythology JUDY QUINN	479
Heat Seething in the Sorrowful Heart: Contextualising the Old English Collocational Chain Centred on <i>bat</i> + <i>heorte</i> + <i>weallan/wylm</i> MARIA ELENA RUGGERINI	491
Sigafrid – Sigurðr – Sighfríðær: Historien om biskop Sigfrid och dess transformationer över tid och rum DANIEL SÄVBORG	511
Óðinn – the Pervert? JENS PETER SCHJØDT	535

Scyld Scefing, Bestattung im Boot und die Idee der Wiedergeburt LESZEK P. SŁUPECKI	549
Imagery of Free-Prose, Imagery of Book-Prose: Some Thoughts Considering the Change of Style in Respect to a Paragraph in Two Old Swedish Lawbooks JIŘÍ STARÝ	559
IKEA: typisch schwedisch? Von schwedischen, österreichischen und deutschen Sachen ANA SUHR	579
The ‘Dragonish’ Brynhild in <i>Guðrúnarkviða I</i> : A Historical Counterpart in Frankish Hagiography VERONKA SZŐKE	593
„or brimi bloðgo“ – Körperlichkeit und Exklusion. Der altnordische Zwerg zwischen Literatur und Archäologie MATTHIAS S. TOPLAK	611
The Dipping of Newborn Babies in Cold Water: A Pre-Christian Germanic Religious Ritual Transmitted by Greek Authors? SABINE HEIDI WALTHER	631
Mythos und Mißverständnis STEFAN ZIMMER	645
Publikationen von Rudolf Simek	659

FIGURES

KLAUS DÜWEL

- Abb. 7.1:** Ältere, gemeingermanische Runenreihe, sog. Älteres Fupark; Düwel 2008, 2. 99
- Abb. 7.2:** Runennamen nach Krause 1966, 4 mit Änderung = Düwel 2008, 7f. 99
- Abb. 7.3:** KJ 67 Runenstein von Noleby, obere Zeile Anfang: *runo fahi raginakudo rûnô fâhi raginaku(n)do* „Eine Rune male ich, eine von den Göttern stammende“ (Krause 1966, Taf. 30). 100
- Abb. 7.4:** Typ M: Medaillon-Imitation (IK 286,1 Kälder, Av); Katalogzeichnung. 101
- Abb. 7.5:** Typ A: Männerkopf im Profil (IK 189 Trollhättan I); Photo: Statens Historiska Museet, Stockholm. 101
- Abb. 7.6:** Typ B: Menschliche Figur(en) (IK 39 Dänemark X); Katalogzeichnung. 101
- Abb. 7.7:** Typ C: Männerkopf im Profil über Pferd (IK 639 Trollhättan II); Kitzler Åhfeldt/Källström 2015, 160. 101

- Abb. 7.8:** Typ F: Vierfüßler ähnlich den Pferden s. Typ C (IK 241,2 Eskatorp); Katalogzeichnung. 102
- Abb. 7.9:** Typ D: Phantasietier (oft zerstückelt) (IK 649 Stavnager); Axboe 2013, Fig. 7 (unbearbeitet: ebd., Fig. 6); Photo: Arnold Mikkelsen, Bildbearbeitung: Thomas H. Bredsdorff, beide Nationalmuseet København. 102
- Abb. 7.10a:** Amulettkapsel von Mannheim-Seckenheim (Hermsheimer Bösfeld); Koch u.a. 2013, 157 Abb. 1,5. 103
- Abb. 7.10b:** Amulettkapsel von Mannheim-Seckenheim (Hermsheimer Bösfeld): Kapsel-Lasche, Runenseite; Photo: nach Vorlage von K. Düwel farblich nachgezogen von U. Koch, aus Koch u.a. 2013, 164 Abb. 5. 103
- Abb. 7.11a:** KJ 8 Bügelfibel von Beuchte: Vorderseite; Photo: Peter Pieper, Düsseldorf. 104
- Abb. 7.11b:** KJ 8 Bügelfibel von Beuchte: Zeichnung der Rückseite; Düwel 2008, 58. 104
- Abb. 7.11c:** KJ 8 Bügelfibel von Beuchte: Detail der Rückseite: Besenrune; Photo: Peter Pieper, Düsseldorf. 104
- Abb. 7.12a:** IK 128 Nebenstedt I-B: Vorderseite; Photo: Niedersächsisches Landesmuseum Hannover. 107
- Abb. 7.12b:** IK 128 Nebenstedt I-B: Zeichnung der Vorderseite; Katalogzeichnung, IK 3 Taf. 131. 107
- Abb. 7.13:** IK 128 Nebenstedt I-B: Zeichnung der Vorderseite; Henning 1889, Fig. 16. 107
- Abb. 7.14:** IK 128 Nebenstedt I-B: Laienzeichnung; aus: „Grundlagen der germanisch-deutschen Sprachkunde,“ 217. 108
- Abb. 7.15:** Schwindeschema *laukar*; Düwel 1988, 106 = Heizmann/Axboe 2011, S. 518. 108
- Abb. 7.16a:** KJ 151 Bügelfibel von Nordendorf I: Photo der Vorderseite; Photo: Römisches Museum Augsburg. 109
- Abb. 7.16b:** KJ 151 Bügelfibel von Nordendorf I: Zeichnung der Kopfplatte, Rückseite mit Umschrift der Runen; Neumann/Nowak/Düwel 1995, 34 Abb. 35. 109
- Abb. 7.17a:** Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Vorderseite; [Katalog] Die Alamannen 1997, 496. 111
- Abb. 7.17b:** Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Zeichnung der Vorderseite mit Umschrift der Runen; Zeichnung: Volker Babucke in Bammesberger 1999, 17. 111

- Abb. 7.18a:** Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Detailaufnahme von Rune 10/11; Photo: Pieper 1999, Taf. 4 Abb. 3 (Ausschnitt). 112
- Abb. 7.18b:** Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Vorritzung von **u** vor **r**; Photo: Pieper 1999, Taf. 4 Abb. 3 (Ausschnitt). 113
- Abb. 7.19:** Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: vermeintliche Binderune **Ṣ+Ṣ e + l**; Pieper 1999, Taf. 4 Abb. 5 (Ausschnitt). 113

MATTHIAS EGELER

- Figure 8.1:** Icelandic *Jötun*- and *Surt*-places mentioned in the text. Based on data from the National Land Survey of Iceland (Landmælingar Íslands 2014/2017), with permission of Landmælingar Íslands – License 2017. 122
- Figure 8.2:** A cave-in in the roof of the Surtshellir lava-tube, Hallmundarhraun, western Iceland. © M. Egeler, 2014. 123
- Figure 8.3:** The landing-site on Hennøy. Photograph by Aslak Liestøl, © Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo; also published in *NIyR*, p. 227. 132

LESZEK GARDEŁA

- Figure 10.1:** The Seer from the TV series *Vikings*. Digital drawing based on an image on the “Vikings Wiki” page on *Fandom* (https://vikings.fandom.com/wiki/The_Seer). 178
- Figure 10.2:** a. Ringed pin from Birka grave Bj. 905 (Uppland, Sweden); b. Thor’s hammer-ring from Birka grave Bj. 985 (Uppland, Sweden). Reproduced after Arbman, *Birka I*, Taf. 47 and Taf. 105. 189
- Figure 10.3:** Objects interpreted as Viking Age magic staffs from the collections of Statens Historiska Museum. All photographs by Leszek Gardęła. 191

GERT KREUTZER

- Abb. 19.1:** Schalenstein. Foto: Gert Kreutzer. 320
- Abb. 19.2:** Hunnestad-Monument (Detail). Zeichnung: Ole Worm, *Danico-rum monumentorum libri sex*, 1643, S. 188. 321
- Abb. 19.3:** Hunnestad-Monument, Stein mit männlicher Gestalt (Detail). Foto: Gert Kreutzer. 321
- Abb. 19.4:** Parashu-Rama. Prince of Wales Museum of Western India, Folder VII, Meeting of Rama and Parasurama, Published by the Trustees, 1968

- (Detail). Public domain: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Parashurama#/media/File:Parashurama_rama.jpg. 321
- Abb. 19.5:** Stele aus der Necropole von Fonte Velha (Bensafrim, Lagos).
Kopie aus dem Museu da Escrita do Sudoeste, Almodôvar (Portugal).
Foto: Henrique Matos. Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0
Unported license: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escrita_sudoeste_by_Henrique_Matos_004_02.jpg. 323
- Abb. 19.6:** Stele aus Beja. Foto: Gert Kreutzer. 323
- Abb. 19.7:** Stelenfragment (Museum Silves). Foto: Gert Kreutzer. 324
- Abb. 19.8:** Stelenfragment (Museum Silves). Foto: Gert Kreutzer. 324
- Abb. 19.9:** Boot mit Mann (Museum Silves). Foto: Gert Kreutzer. 324
- Abb. 19.10:** Kapitell im Bonner Münster. Foto: Gert Kreutzer. 325
- Abb. 19.11:** Taufstein in der Aakirke (Bornholm). Foto: Gert Kreutzer. 325
- Abb. 19.12:** Runenstein U 937. Foto: Gert Kreutzer. 325
- Abb. 19.13:** Bildstein von Hablingbo Havor (Gotland). Foto: Gert Kreutzer. 326
- Abb. 19.14:** Grabplatte in der Kirche vom Campo Santo, Rom (Detail).
Foto: Gert Kreutzer. 326
- Abb. 19.15:** Karlevistein (Detail). Foto: Gert Kreutzer. 327

ASTRID MARNER AND GOTTSKÁLK JENSSON

- Figure 24.1:** Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 826 4to, fol. 74v. Photo: Suzanne Reitz. 387
- Figure 24.2:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. fragm. 103, fols 2v and 1r. Photo: Ívar Brynjólfsson. 390
- Figure 24.3:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. Fragm. 103, fols 1v and 2r. Photo: Ívar Brynjólfsson. 390
- Figure 24.4:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. fragm. 104, fol. 1r. Photo: Jóhanna Ólafsdóttir. 392
- Figure 24.5:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. fragm. 104, fol. 1v. Photo: Jóhanna Ólafsdóttir. 392
- Figure 24.6:** Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 732 b 4to, fol. 5r. Photo: Arne Mann Nielsen. 394
- Figure 24.7:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 382 4to, fol. 1r. Photo: Arne Mann Nielsen. 399
- Figure 24.8:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 649 a 4to, fol. 48v. Photo: Arne Mann Nielsen. 402

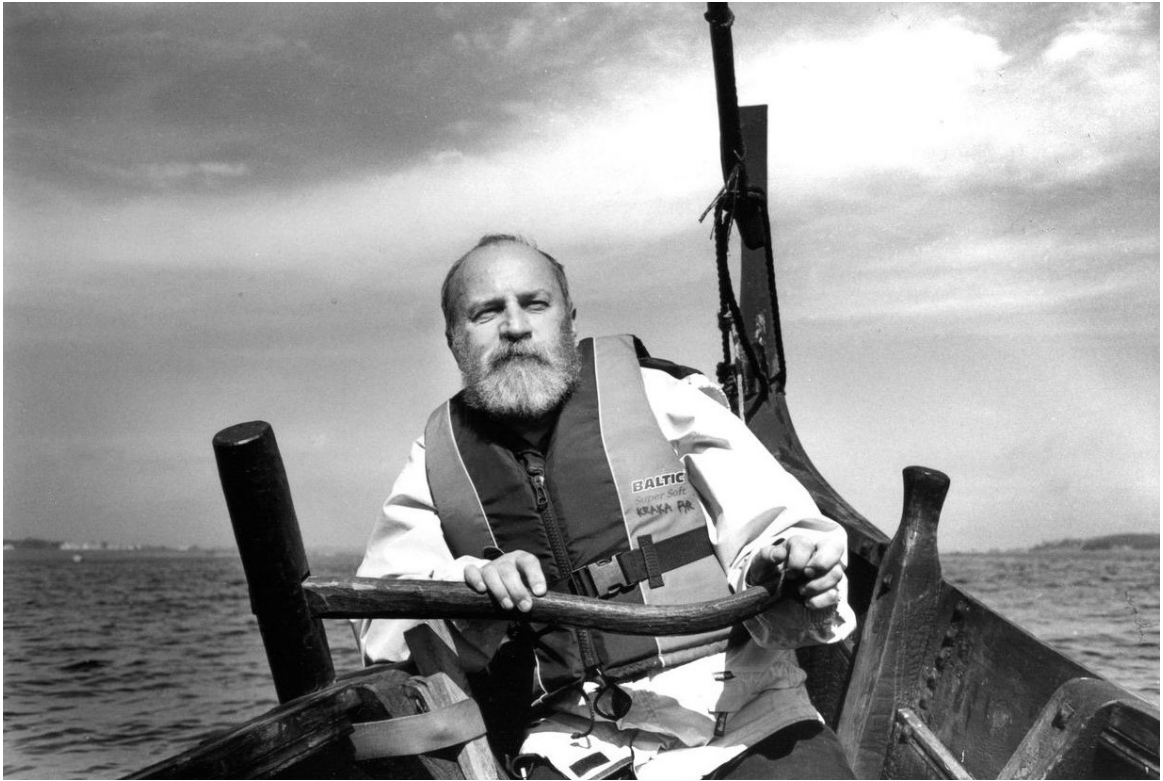
- Figure 24.9:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 638 4to, fol. 1v. Photo: Arne Mann Nielsen. 408
- Figure 24.10:** Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 397 4to, fol. 170v. Photo: Arne Mann Nielsen. 408

JOHN MCKINNEL

- Figure 25.1:** Fornjótr and his immediate descendants. 418

ANA SUHR

- Abb. 35.1:** Der gustavianische Salon in Larssons Lilla Hyttmä. Larsson, Carl. Blomsterfönstret. Stockholm: Bonniers, 1955, 61. (gemeinfrei) 581
- Abb. 35.2:** Lilla Hyttmä ist mittlerweile ein Museum. So sieht der Salon heutzutage aus. Aus: *Carl och Karin Larsson. Skapare av ett svenskt ideal*, herausgegeben von Michael Snodin and Elisabet Stavenow-Hidemark, 124. Stockholm: Albert Bonniers, 1998. 582
- Abb. 35.3:** IKEAs Version der Salonstühle, die es mittlerweile auch in Weiß gibt. Aus: *IKEA-Katalog 2003*, 157. Hofheim-Wallau, 2003. 582
- Abb. 35.4:** Weißes Sofa und Gripsholm-Stuhl aus IKEAs gustavianischer Möbelsérie *Medevi*. Aus: Snidare, Uuve. *Hemma i Sverige 1900-2000*, 84. Stockholm: Prisma, 2000. 583
- Abb. 35.5:** Das ehemalige IKEA-Himmelbett *Skattmansö* aus der gustavianischen Möbelsérie von Move Möbler & Bohag. Aus: *Hantverk med historia. Svenska 1700-talsmöbler i originalmodell*. Möbelprospekt der Firma Move Möbler AB. Malmö: ohne Jahrgang, unpag. 583
- Abb. 35.6:** Mintgrünes Sofa von Svenskt Tenn. Auf: <http://stockholmtourist.blogspot.de/2010/06/swedish-design-svenskt-tenn.html>, 28.06.2018. 586
- Abb. 35.7:** Mintgrüner Sessel von IKEA *Stockholm*. Aus: *IKEA Stockholm*. Älmhult, 1997, 2. 586
- Abb. 35.8:** Frankfurter Küche. Aus: *Das neue Frankfurt*, 5/1926-1927. (Bildrechte abgelaufen) 590
- Abb. 35.9:** Hemmets Forskningsinstitut beim Küchentest 1950. Foto: Olle Widfeldt. (gemeinfrei) 590
- Abb. 35.10:** Die Schwedenküche des Volksheims: Vorbild für eine IKEA-Küche von 1978. Aus: *IKEA-Katalog 1978*, 6. Hofheim-Wallau 1978. 590



TABULA GRATULATORIA

Ármann Jakobsson, Reykjavík
Ásdís Egilsdóttir, Hafnarfjörður
Alessia Bauer, Paris
Karen Bek-Pedersen, Århus
Uraltfreund Helmut Birkhan, Wien
Miriam Blümel, Bonn
Klaus Bödl, Kiel
Elke Brüggem, Bonn
Jörg Büschgens, Moers
Kathrin Chlench-Priber, Bern
Margaret Clunies Ross, Sydney
Klaus Düwel, Göttingen
Matthias Egeler, München
Thomas Engel-Himstedt, Bonn
Ulrike Engel-Himstedt, Bonn
Matthias Ewering, Münster

Thomas Fechner-Smarsly, Bonn
Ellen Fischer, Koblenz
Erlendur Sveinsson, Hafnarfjörður
Frog, Helsinki
Leszek Gardela, Copenhagen
Peter Glasner, Bonn
Jürg Glauser, Zürich/Basel
Gottskálk Jensson, København
Stefanie Gropper, Tübingen
Terry Gunnell, Reykjavík
Wilhelm Heizmann, München/Göttingen
Rolf Heller, Leipzig
Tom Hellers, Bergen
Gisbert Hemprich, Bonn
Reinhard Hennig, Kristiansand
Pernille Hermann, Aarhus

Karin Hoff, Göttingen
 Alf Tore Hommedal, Bergen
 Silvia Hufnagel, Reykjavík/Wien
 Liliane Irlenbusch-Reynard, Mourjou
 Michael Irlenbusch-Reynard, Mourjou
 Brigitta Jaroschek, Bonn
 Regina Jucknies, Leipzig/Reykjavík/Köln
 Manfred Kaempfert, Bonn
 Deborah Karl-Brandt, Bonn
 Karina Kellermann, Bonn/Berlin
 Peter Kern, Bonn
 Karoline Kjesrud, Oslo
 James E. Knirk, Oslo
 Susanne Kramarz-Bein, Münster
 Arnulf Krause, Bonn
 Barbara Rita Krebs, Wien
 Gert Kreutzer, Köln/Kürten
 Wynfrid Kriegleder, Wien
 Carolyne Larrington, Oxford
 Annette Lassen, Reykjavík
 John Lindow, Berkeley, CA
 Lorenzo Gallo Lozzi, Messina
 Astrid Marner, Hedehusene
 John McKinnell, Durham
 Judith Meurer-Bongardt, Bonn
 Jakub Morawiec, Katowice
 Else Mundal, Bergen
 Astrid van Nahl, Bonn
 Jan Alexander van Nahl, Reykjavík
 Robert Nedoma, Wien
 Máire Ní Mhaonaigh, Cambridge
 Marie Novotná, Praha
 Siegmund Oehrl, Stockholm/München
 Sarah Onkels, Bonn
 Franz Patocka, Wien
 Erich Poppe, Marburg

Judy Quinn, Cambridge
 Elizabeth Ashman Rowe, Cambridge
 Maria Elena Ruggerini, Cagliari
 Daniel Sävborg, Tartu
 Jens Peter Schjødt, Aarhus
 Jens Eike Schnall, Bergen
 Stephan Michael Schröder, Köln
 Andrea Seidler, Wien
 Leszek Ślupecki, Warschau/Rzeszów
 Jiří Starý, Praha
 Beeke Stegmann, København
 Ana Suhr, Bonn
 Veronka Szőke, Cagliari
 Ansgar Tappenhölder, Bonn
 Matthias Toplak, Bonn
 Jari Töppich, Bonn
 Jinn Itó Tsukusu, Nagano
 Fjodor Uspenskij, Moskau
 Doris Walch-Paul, Bonn
 Sabine Heidi Walther, Bonn
 Claudia Wich-Reif, Bonn
 Tarrin Wills, København
 Stefan Zimmer, Bonn

VORWORT

VERMUTLICH STEHT IN SO ZIEM-
lich jedem gebildeten Haushalt im deutsch-
sprachigen Raum mindestens ein Buch von
Rudolf Simek. Sei es eines der populären
Bändchen *Die Wikinger* oder *Götter und
Kulte der Germanen* oder *Die Edda*, die gut
sichtbar in jedem Buchladen ausliegen, sei
es ein fachwissenschaftliches Nachschlage-
werk wie das *Lexikon der germanischen My-
thologie* oder das *Lexikon der altnordischen
Literatur*, sei es eine seiner anderen zahl-
reichen Monographien wie *Erde und Kosmos
im Mittelalter: Das Weltbild vor Kolumbus*
oder *Mittelerde: Tolkien und die germanische
Mythologie*. Darüber hinaus vermittelt er
etwa über Fernsehdokumentarfilme kultur-

wissenschaftliche Forschung und wird re-
gelmäßig als Experte angefragt – wohl kein
anderer zeitgenössischer Skandinavist und
Mediävist erreicht ein so breites Publikum
wie er. Mit all diesen Aktivitäten gibt Ru-
dolf Simek der Wissenschaft ein Gesicht.
So ist es nur folgerichtig, dass er das reale
Vorbild für die Figur des Professor Weis-
singer in der Fantasytrilogie *Mara und der
Feuerbringer* (2009–2011) lieferte und auch
bei der Verfilmung mitwirkte.

Rudolf Simek wurde am 21.02.1954 in
Eisenstadt/Österreich geboren. Später zog
seine Familie mit ihm nach Gmunden, wo er
seine Matura ablegte. Gut vierzig Jahre spä-
ter, nun als Professor in Bonn und im inter-

nationalen Kollegenkreis allgemein bekannt als „Rudy,“ erwies er diesem ehemaligen Heimatort seine wissenschaftliche Reverenz in Form eines Sammelbandes über den wohl bedeutendsten Sohn der Stadt, *Johannes von Gmunden: zwischen Astronomie und Astrologie*. Zunächst aber zog es ihn fort, zum Studium nach Wien. Dort nahm er zum Wintersemester 1972 ein Doppelstudium auf, das der Germanistik/Skandinavistik und Philosophie sowie der Katholischen Theologie. Besonders prägend für ihn war die nächste Station seiner Laufbahn: 1976 trat er eine Stelle als Lektor im German Department an der University of Edinburgh an. Dieser dreijährige Aufenthalt war für seine Entwicklung zum international orientierten Wissenschaftler und Skandinavisten wesentlich, insbesondere lernte er dort Hermann Pálsson kennen, seinen Mentor über viele Jahre. Zurück in Wien, wurde er 1980 mit einer Dissertation über *Die Schiffsnamen, Schiffsbezeichnungen und Schiffskenningar im Altnordischen* zum Dr. phil. promoviert und schloss 1981 auch sein Theologiestudium mit der Sponsion zum Mag. theol. ab.

Die folgenden 15 Jahre (1980-1995) arbeitete Rudy als Leiter der Fachbibliothek für Germanistik an der Universität Wien, zusätzlich war er acht Jahre lang Lektor am dortigen Germanistischen Institut (1981-1989). In dieser Zeit erschloss ihm seine wissenschaftliche Neugier die Forschungsfelder, die letztlich sein fachliches Profil ausmachen sollten, und davon ist eines der ganz zentralen die mittelalterliche Fach- oder *artes*-Lite-

ratur. Für seine Habilitation wählt Rudy ein Thema, das ihn seither nicht mehr losgelassen hat – mittelalterliche kosmographische Literatur. Mit seiner breit rezipierten Studie *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert* wird er im Wintersemester 1990/91 an der Universität Wien habilitiert und erhält die *Venia Legendi* für Ältere skandinavische Literatur. 1995 wird er als Ordinarius als Nachfolger von Heinrich Beck an die Universität Bonn berufen, auf die traditionsreiche Professur für ältere deutsche Literatur mit Einschluss des Nordischen. Bonn ist und bleibt für die kommenden 25 Jahre der Ort seines professoralen Wirkens. Auf dieser Position nutzt und erweitert Rudy seine vielseitigen wissenschaftlichen und kulturellen Kontakte und bereichert das Leben der Bonner Universität mit vielbesuchten Vorlesungen und Vorträgen sowie auch außerhalb der Akademie wahrgenommenen Aktionen wie der legendären Fahrt auf einem Wikingerschiff den Rhein hinauf. Unter den vielen von ihm ausgerichteten Konferenzen und Veranstaltungen war ein Höhepunkt die Ausrichtung der *12th International Saga Conference* im Jahre 2003, die er durch seine herzliche und kreative Gastfreundschaft für die vielen nationalen und internationalen Teilnehmer zu einem unvergesslichen Erlebnis machte. Ein weiterer Höhepunkt war die Ausstellung *Wikinger am Rhein* im Rheinischen Landesmuseum Bonn im Jahr darauf.

Rudys wissenschaftliche Tätigkeit führte ihn rund um den Globus. Zwischen 1978 und 1989 verbrachte er mehrmonatige Forschungsaufenthalte in Island, Dänemark und Norwegen. Es folgten ab 1990 Gastprofessuren von längerer Dauer an der Masaryk-Universität in Brno (1990-1991); an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Heiligenkreuz (1991-1995); als Professor II für Religionswissenschaft an der Universität in Tromsø (1999); als Research Fellow am Center for Medieval Studies an der Universität Sydney (2000-2001). Kürzere Dozenturen führten ihn nach Aarhus, Bergen, Cagliari, Catania, Dubrovnik/Zagreb, Durham, Messina, Prag, Reykjavík, Rom, Rzeszów, Seoul, Sofia, Tartu und Tokio. Viele der kürzeren Dozenturen fanden im Rahmen eines Netzwerks statt, das Rudy Simek nach Antritt seiner Professur in Bonn mit internationalen Kollegen gegründet hat und auf einem systematischen gegenseitigen ERASMUS-Lehrendenaustausch beruht (bis 2016 unter dem Thema *Early Medieval Religion in Life and Literature*, ab 2017 *Supernatural Spaces*). Dieses Netzwerk umfasste und umfasst Kollegen aus Aarhus, Cagliari, Durham, Oslo, Prag, Reykjavík, Rzeszów und Tartu und liegt Rudy besonders am Herzen, sowohl wissenschaftlich als auch menschlich. Die Produktivität dieses interdisziplinären Netzwerkes in Forschung und Lehre über so viele Jahre hinweg ist sicherlich maßgeblich Rudy als treibender Kraft zu verdanken. Ausdruck seines internationalen Renommees ist schließlich die Verleihung der Ehrendok-

torwürde der Universität Rzeszów an ihn im Jahre 2013.

Legendär in seinem Bonner Wirkungskreis ist Rudys Dynamik und sein unermüdlicher Einsatz für den sozialen Zusammenhalt der Skandinavistischen Abteilung, durch Exkursionen nach Skandinavien, die Organisation unzähliger Gastvorträge mit anschließendem Empfang und ebenso unzählige Einladungen nach Hause, wo er große und größte Gruppen von Mitarbeitern und studentischen Hilfskräften exzellent bekocht. Mehrere Generationen von Studierenden, Promovenden und Lehrenden hat er ausgebildet und wissenschaftlich wie persönlich geprägt, zu vielen hielt und hält er weiterhin Kontakt, und dies nicht zuletzt als Freund und wohlwollender Mentor.

Die Begriffe *res*, *artes* und *religio* repräsentieren gemeinsam die weiten Interessen des Geehrten und bilden den Rahmen dieser Festschrift. Die *res* stehen dabei für den Bereich der Dinge und Artefakte, mit denen sich Rudy im Rahmen der Sachaltertumskunde beschäftigt. Wer ihn kennt, denkt als erstes an sein lebenslanges Interesse an Segelschiffen, insbesondere Wikingerschiffen. Die *artes* rufen vor allem die Fächer des Quadriviums auf, insbesondere die Geographie als Teilbereich der Geometrie und die Astronomie, mit denen sich Rudy in seinen Studien zur altnordischen Kosmographie und zum mittelalterlichen Weltbild auseinandergesetzt hat. *Religio* schließlich umreißt den Bereich von Mythologie und Religion als eines von Rudys zentralen Forschungsfeldern.

An der Redaktion dieser Festschrift waren Brigitta Jaroschek und Sarah Onkels beteiligt, an sie ergeht ein sehr herzlicher Dank. Ebenso danken wir den studentischen Hilfskräften der Abteilung für skandinavische Sprachen und Literaturen der Universität Bonn, insbesondere Lukas Orfgen und Jonas Zeit-Altpeter, die uns bei der Durchsicht der Aufsätze und der Erstellung der Publikationsliste geholfen haben. N. Kivılcım Yavuz und dem Team der Kısmet Press sei bestens gedankt für die verlegerische Betreuung des Bandes und die Korrektur der englischsprachigen Beiträge.

Lieber Rudy, mit dieser Festschrift gratulieren wir alle herzlich zum Geburtstag und wünschen auch für die Zukunft weiterhin viel Schaffenskraft und Begeisterung. Viel Freude an den Beiträgen!

Bonn und Bergen im Dezember 2020
 Sabine Heidi Walther
 Regina Jucknies
 Judith Meurer-Bongardt
 Jens Eike Schnall

SAINTS AND SHIPS

Ásdís Egilsdóttir

Íslensku- og menningardeild, Háskóli Íslands, Reykjavík

THE SEA AND SEAFARING WERE part of the Viking roots, as emphasized in sagas and poetry.¹ The abundance of names for ships, in everyday language and poetry, bears witness to their significance.² In medieval Iceland, the sea, sailing, fishing and whale and seal hunting were important aspects of daily life. When Icelandic culture became Christian, a new, symbolic meaning of the ship was introduced. A common medieval allegory is that of life as a voyage, often extended into a metaphor of the ship sailing through rough seas to a safe haven. The ship also became the symbol of the church. In the

Physiologus manuscript (Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 673a I 4to, ca 1200), the allegory of a ship and its parts appear in sermon form.³ The proximity of the sea is also felt in the miracles of Icelandic saints. The miracles are the oldest and best sources on boats, fishing and the hunting of sea mammals.

Three Icelandic saints, all bishops and confessors, were venerated from 1200 until the Reformation in the middle of the sixteenth century. Þorlákr Þórhallsson, bishop of Skálholt, was born in 1133. For sever-

1 Simek, *Die Wikinger*, 37–47.

2 Simek, *Die Schiffsnamen*.

3 Marchand, “Two Notes on the Old Icelandic Physiologus Manuscript”; Marchand, “The Ship Allegory in the Ezzolied and in Old Icelandic.”

al years he was abbot of the first Icelandic Augustinian monastery until he was consecrated bishop in 1178. He died on December 23rd, 1193. His relics were translated on July 20th, 1198 and in the same year he was declared a saint at the Althing by his successor, Páll Jónsson, the illegitimate son of Þorlákr's sister and one of the country's most powerful chieftains. The second Icelandic saint, Bishop Jón Ögmundsson of Hólar, was born in 1052. He was consecrated as the first bishop of Hólar in 1106 and died in 1121. His bones were disinterred and washed in 1198. In the year 1200, they were enshrined at Hólar and his cult was officially recognized. Guðmundr Arason (1161–1237), the fifth bishop of Hólar, was also regarded as a saint. His cult is mainly a product of the fourteenth century. His relics were exhumed in 1315.⁴

Icelandic miracles were written both in separate miracle-books and at the end of each bishop's biography. The largest separate collection of Icelandic miracles is attributed to Bishop Þorlákr Þórhallsson. It also is the oldest collection, a miracle-book originally from 1199, containing 46 miracles, is preserved in Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 645 4to, dated to 1220.⁵ The beginning, the end, and several miracles from the middle of the manuscript have been lost. It was compiled to be read aloud at the

Alþingi in 1199 when it was officially permitted to make vows and to invoke Bishop Þorlákr as a saint. The preserved manuscript contains miracles that occurred shortly after the bishop's relics were exhumed on July 20, 1198, until March 1200. Two other separate collections of St Þorlákr's miracles have been preserved.⁶ No parallel collection of St Jón's first miracles has been preserved, but a collection of St Jón's miracles is referred to in the fourteenth century in a yet unpublished version C of *Guðmundar saga* manuscripts: Stockholm, Kungliga biblioteket, Papp. 4to nr. 4 and Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 395 4to. It may have been in existence around 1200.⁷ It is possible that a collection of Jón's miracles was read aloud at the Alþingi before his sanctity was declared.⁸ The miracles attributed to St Jón are considerably fewer than those of St Þorlákr. The two dioceses were different in size and population.⁹ This might explain why there were fewer miracles attributed to St Jón than St Þorlákr. *Guðmundar saga*, version B, contains a collection of miracles. It was probably written shortly after 1320, or soon after the bishop's relics had been exhumed.

The oldest miracle book of St Þorlákr now contains forty-four miracles. Characteristically, the majority of the miracles tell

4 *Biskupa sögur* I–II, ed. Guðbrandur Vigfússon and Jón Sigurðsson; *Biskupa sögur* I, ed. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson and Peter Foote; *Biskupa sögur* II, ed. Ásdís Egilsdóttir.

5 *Biskupa sögur* II, ed. Ásdís Egilsdóttir, 100–40.

6 *Biskupa sögur* II, ed. Ásdís Egilsdóttir, 225–50, 261–85.

7 Foote, “Jóns saga helga,” cclxxi.

8 *Biskupa sögur* I, ed. Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson and Peter Foote, 288, note 3.

9 Hjalti Hugason, *Frumkristni og upphaf kirkju*, 268.

of healings, several of lost tools miraculously found. Harsh and stormy weather is improved, and the wind turns favourable for sailing by the intervention of the saint. Sea or water appears in seven of the forty-four miracles. In most of the sea-related miracles in the miracle book, the sea is depicted as a food-supply. A woman is walking alone on the shore and finds a seal lying there and tries to strike it, but then it raises itself, taller than the woman. She prays to the saint and manages to kill the seal and has plenty of food for her family. A similar story tells of a poor man who strikes a seal to death and realises that he would not have been able to strike such a heavy blow without the saint's intervention. He returns home to a grateful family that did not forget to thank God and St Þorlákr. Another young man was so poor that he had to live on food given to him by kind people and what he was able to fish in fresh water. He sat for a whole day in the dark and cold winter, trying to fish through a hole in the ice. It was not until he had prayed to St Þorlákr and promised to sing five *Pater noster*s that his luck changed. He caught fifty fat fish when nobody else around him caught anything at all. Two stories tell of ships blown away in stormy weather but found again, unharmed, with the help of the saint. Ferry accidents when crossing the river Hvítá, near Skálholt, are described in two stories. In both narratives, poor people wanted to travel with the ferry to Skálholt, probably hoping for alms. The ferry sinks but most of the passengers are saved. The ferryman, described as pious

and generous towards the poor, saves the passengers by invoking St Þorlákr. He almost drowns but then a miraculous hand appears and clears the water away from his face.¹⁰

In the miracles following *Jóns saga* there are three sea-related incidents, and they all describe rescue from perils at sea. A man called Narfi went on a ship with his companions. They are caught in a storm and fear that the ship is going to sink. Narfi suggests that they pray to God that he spares them, with the intercession of Virgin Mary and Bishop Jón, and asks the boatsmen to sing *Paternoster*. Thereafter, he turns his prayers to Bishop Jón, promising to feed the poor with the milk from his cows on his feast day, if they will be saved. When he finished his prayers, the weather improved and they safely reached harbour, but as soon as they had carried everything from the ship, the storm returned. Another story tells of traders travelling on two ships from the Orkneys to Iceland. For a whole week, they are unable to take land because of fog. An Icelandic man on one of the ships suggests that they invoke St Jón, and for a while, the weather still does not improve. Norwegians travelling on the other ship start doubting the bishop's sanctity. Then, those who invoked St Jón reached land safely in the sunshine, the others did not and destroyed their ship. The third story tells of a man, probably a Norwegian, who was sailing to Iceland. The sky was dark and cloudy so they were unable to see any stars

10 *Biskupa sögur* II, ed. Ásdís Egilsdóttir, 139.

for orientation. After having invoked Bishop Jón, the sky cleared up and they got favourable wind.

The charismatic Bishop Guðmundr Arason was renowned for his consecration of wells and springs at which people were healed. In the youngest versions of *Guðmundar saga* by Arngrímr Brandsson, the narrator turns to his audience saying that they have heard for a while about Guðmundr's miracle-working through springs and waters.¹¹ Thereafter, he continues, it is fit to learn about the wonders that are related to the sea. A section is devoted to telling how people in Iceland sustain themselves with livestock and by fishing. Although no Latin version has been preserved, the text, with its detailed information on fishing around Iceland, seems to have been written with a foreign audience in mind.¹² It is emphasized how Bishop Guðmundr's miraculous power helped people fishing or hunting sea-birds and collecting eggs on dangerous cliffs. One story, preserved in several versions, tells of a man who asks Guðmundr to bless one strand of the rope he used for descending cliffs. During his descent, a gigantic hand appeared and made an attempt to cut the rope. The man was saved because the strand the bishop had blessed remained intact. A picturesque story tells about the appearance of *Selkolla* (Seal-head), an infamous she-troll who alternatively appeared as a beautiful

woman or a female with the head of a seal.¹³ In folklore, seals often appear as spellbound women or the devil incarnate. The *Selkolla* comes into being when a couple is bringing a child to a church to be christened. On their way to the church, walking by the sea, the couple was overcome with lust. They placed the baby by a rock and enjoyed sex. When they returned, the infant looked blue and monstrous. The couple became terrified and abandoned it. The baby disappeared and the *Selkolla* appeared where it had been placed. Her dangerous nature was sexual. She seduced a farmer in his boatshed near the sea by changing shape and taking on the guise of his wife. Marlene Ciclamini has pointed out that the *Selkolla* shares some features with the shape-changing *skogsrå* in Swedish legends.¹⁴ But in the *skogsrå* tales, the forest is a place of magic and danger, whereas the Icelandic *Selkolla* dwells near the sea and is partly a seal. The sea and the seashore, the place where land and sea meet, become the equivalent of the forest. *Guðmundar saga* tells of numerous disasters caused by *Selkolla*. The bishop manages to overcome her and submerge her with his powerful words. Still, she appears again to fishermen but is finally driven away by crosses put in the landscape by the bishop.¹⁵

11 *Biskupa sögur* II, ed. Ásdís Egilsdóttir, 179.

12 *Biskupa sögur* II, ed. Guðbrandur Vigfússon and Jón Sigurðsson, 179–80.

13 *Biskupa sögur* II, ed. Guðbrandur Vigfússon and Jón Sigurðsson, 77–82.

14 Ciclamini, "Folklore and Hagiography in Arngrímr's *Guðmundar saga Arasonar*," 1–18.

15 *Biskupa sögur* II, ed. Guðbrandur Vigfússon and Jón Sigurðsson, 82.

Some medieval Icelandic sources tell stories of individuals who are described with hagiographic traits.¹⁶ They may have been venerated for a short while but they were never officially recognized as saints. Two of the potential saints are the hermit Ásólfr and the chieftain Hrafn Sveinbjarnarson.

A tale of the Christian, pre-conversion settler Ásólfr, is preserved in two redactions of *Landnámabók*, *Sturlubók*, from the latter half of the thirteenth century, and the slightly later *Hauksbók*, dated to 1302–1310.¹⁷ In addition, a shorter version of the Ásólfr narrative is included in *Ólaf's saga Tryggvasonar en mesta*, probably composed in the early fourteenth century. Ásólfr is introduced as a good Christian who did not want to communicate with pagans or accept any food from them. When his neighbours wanted to know how he nourished himself they discovered that a stream near his dwelling place was wondrously filled with fish. In their envy, they drove him away. All the fish disappeared from the stream when they wanted to enjoy Ásólfr's former food supply. The story repeats itself three times. In the *Hauksbók* version, Ásólfr is said to be Irish. It has been pointed out that the writer of this version may have recognized the fish miracles as Irish. Fish miracles are certainly characteristic of Irish saints, such as St Patrick and St Columcille, who could alternatively curse or bless rivers and waters

with fish.¹⁸ Miraculous catching of fish also occurs in non-Celtic saints' lives, such as the lives of St Martin, and could be a copy from the gospel narratives. There may be other general Irish/Celtic characteristics to be considered. Ásólfr makes an overseas journey to become a hermit in a foreign country, which may connect him with early Irish saints.¹⁹

Hrafn's saga is the biography of the protagonist Hrafn Sveinbjarnarson, a chieftain, healer and a pilgrim, and describes the feud between him and his adversaries. The saga was probably written about two decades after Hrafn's execution in 1213. *Hrafn's saga* is a contemporary saga of thirteenth-century feuds, which was incorporated in the *Sturlunga saga* compilation from around the year 1300. Besides the *Sturlunga saga* version, a separate version of the saga has been preserved. The separate version contains hagiographic elements eliminated almost entirely when the saga was included in the *Sturlunga saga* compilation.²⁰ In one of the first chapters of the saga, an attempt was made to kill a walrus that had swum to the shore. The walrus escaped but sank because it had been injured. Fishermen tried to catch it and bring on land but without result. Hrafn Sveinbjarnarson invoked St Thomas of Canterbury and promised to offer the tusk to

16 Ásdís Egilsdóttir, "Recognized and Potential Saints in Medieval Iceland."

17 *Landnámabók*, 61–65.

18 Hermann Pálsson, "Um Íra-örnefni," 106–07.

19 Jesch, "Some Early Christians in Landnámabók"; Clunies Ross, "Saint Ásólfr"; Ásdís Egilsdóttir, "The Hermit and the Milkmaid."

20 Guðrún P. Helgadóttir, "Hrafn's saga Sveinbjarnarsonar and Sturlunga saga."

his shrine if the walrus could be brought to land.²¹ Hrafn kept his promise and travelled to Canterbury with the walrus tusk. When he accompanied bishop-elect Guðmundr Arason on his journey to be consecrated, they were storm-driven to Suðreyjar (the Hebrides). The narrative puts emphasis on Hrafn's skills as a navigator when the bishop-elect insists that he take charge. The bishop-elect asked him to pilot, and at first Hrafn humbly refused. When he reluctantly agreed, the weather calmed down and they reached harbour in Suðreyjar.²² This passage appears also in all versions of *Guðmundar saga*. The *Guðmundar saga* narratives are obviously based on the *Hrafn's saga* text, but they put more emphasis on the bishop-elect. The focus is on the holiness of Guðmundr and his abilities to conquer stormy weather and how wisely he put the virtuous Hrafn in charge of their ship. The otherwise unknown poet Guðmundr Svertingsson composed a poem on Hrafn's saintly life and character. Eleven verses from it are included in the saga. Skaldic poets admittedly enjoyed describing ships and travels on sea. It is interesting to note, however, how many stanzas from the poem tell of Hrafn's perilous journeys on sea, where the waves were rushing on, blackness was to be seen over the side, but Hrafn took on piloting on the ship at night in the face of fear, as the poet puts it, and succeeded in saving both, ship and men.²³

21 *Hrafn's saga Sveinbjarnarsonar*, 3.

22 *Hrafn's saga Sveinbjarnarsonar*, 20–21.

23 *Hrafn's saga Sveinbjarnarsonar*, 21.

The *Saga of St Magnus, Earl of Orkney* (*Magnúss saga eyjajarls*) survives in three Old Norse versions.²⁴ The sources tell how the young Magnus was conscripted by King Magnus berfættir of Norway on an expedition into the Irish Sea. Magnús refused to fight and devoted himself to reading the psalter instead and later fled from the king's army. Most miracles of St Magnus of Orkney are cures. They all, or almost all, occur at the saint's shrine. There is one interesting exception found in *Orkneyinga saga* and *Magnúss saga skemmri*, where St Magnús calms the weather to enable the Orkney bishop Vilhjálmr to travel from Shetland to Orkney.²⁵ The relevant chapter is missing in *Magnúss saga lengri* and the *Legenda de Sancto Magno* does not tell of the translation of St Magnus. Bishop Vilhjálmr is asked to exhume Magnús's relics but the request is met with reluctance. One summer, the narrative continues, the bishop makes a journey to Norway. He returns in the autumn and makes a stop in Shetland. The weather turns stormy, and the bishop dislikes being in Shetland and longs for home. The steersman asks the bishop to promise to translate the relics if the weather improves, so that he can sing mass on the following Sunday. The weather immediately changes for the better. Unfortunately, the bishop does not change his mind until he is struck blind and then he invokes St Magnus, in tears. Finally, he acknowledges St

24 On the sagas and cult of St Magnus, see especially Haki Antonsson, *St Magnus of Orkney*.

25 *Orkneyinga saga*, 324.

Magnús's sanctity and agrees to exhume the relics. The weather miracle, together with the miraculous cures, marks the beginning of the cult of St Magnús.²⁶

After the Reformation, people were not supposed to invoke saints, but fishermen continued to pray before they launched a ship for protection and a good catch. In Iceland, it is commonly acknowledged that fishermen were not only religious but also what is nowadays called superstitious. Their habits were a blend of superstition and faith.²⁷ Putting on the oiled skin-clothing was a ritual. It was customary to make the sign of the cross after putting the arms in the sleeves of the jacket, but before drawing it over the head. Some fishermen crossed themselves before putting on the trousers. In the Westman Islands, rowing out the first time of the fishing season was called “að draga út” (to draw out), and a long prayer was then read at sea and a psalm sung afterwards.²⁸ When a new priest came to the Islands, a new prayer had to be composed. Only one prayer for the “drawing out” has been preserved.²⁹ There is a reference to Psalm 130, “Out of the depths,” at the beginning of the prayer. When the boat had been launched and turned sunwise, the

helmsman would lead his men in prayer. The fishermen would then bare their heads and recite a *sjóferðabæn* (sailing prayer) and the Lord's prayer. There were numerous versions of the sailing prayer. They were usually taught to the younger fishermen by the older. In some places the fishermen sung a *sjófar-endavers* (seafarers' hymn) and a *vararsöngur* (landing-place song). Fishermen sometimes composed their own verses for these purposes.³⁰ Some of them are by well-known poets. One of Lúðvík Kristjánsson's informants remembered that old fishermen had a handwritten booklet with prayers sewn into their clothes, or kept in a small pocket on the left side of the chest, close to the heart.³¹

Although saints were no longer called upon, there are remnants of their veneration in place-names and customs. Shores and landing places were named after the Virgin Mary and other popular saints. Not surprisingly, we find references to St Peter, a fisherman before he became an apostle, and St Nicholas, patron saint of seafarers. St Peter was invoked in hope of a good catch. In *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri*, there is a story of a young fisherman who did not catch anything at all. His fellow fishermen mocked him, but he continued to go out fishing. He recited a verse, asking St Peter to bring him just one fish. The young man caught one small cod. The other fishermen laughed at his small catch but inside the belly of the cod

26 *Orkneyinga saga*, 324.

27 For information on customs regarding boats and fishing, I have relied on Lúðvík Kristjánsson's monumental work *Íslenskir sjávarbættir*.

28 Lúðvík Kristjánsson, *Íslenskir sjávarbættir* III, 211–14.

29 Reykjavík, Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn, Lbs. 2550 8vo, printed in Lúðvík Kristjánsson, *Íslenskir sjávarbættir* III, 211–13. The manuscript contains seafarer's prayers and was written in 1840.

30 Lúðvík Kristjánsson, *Íslenskir sjávarbættir* III, 214–20.

31 Lúðvík Kristjánsson, *Íslenskir sjávarbættir* III, 220.

there was a purse full of money. The young man was rich and fortunate all his life.³² Driftwood was valuable in a country without forests. Both dioceses owned fishing stations and were entitled to driftwood, but the most important places belonged to Skálholt. The poet Matthías Jochumsson had a church built in Oddi in 1884, where he was a parson for some time. Before the Reformation, the church was dedicated to St Nicholas. In his autobiography, Matthías writes that the people in the parish had believed that St Nicholas would always send wood for repairing the church or the building of a new one.³³

The Virgin Mary became a guiding star for seafarers, and symbolically, all mankind on their journey through life. That is how she appears in the *Ave maris stella*, dated to the eighth century. From the early Middle Ages, scholars attempted to interpret the name of the Virgin Mary. Her Hebrew name Miryam was rendered as Mariam, explained by Eusebius as Mar-yam, or “drop of the sea.” St Jerome translated it into *stilla maris*. A copyist changed *stilla maris* into *stella maris*, or star of the sea, a popular analogue in the Middle Ages.³⁴ An old sea-farer’s prayer, possibly from the Catholic era, calls on the Virgin Mary for protection.³⁵ In South-Iceland, the

first fish caught by a young fisherman was called *Mariufiskur* (Mary’s fish). The fish was brought to a church and given to somebody poor, often elderly women. After the Reformation, the *Mariufiskur* continued to be given to the poor.³⁶ Both Mary and St Peter are mentioned in the following prayer:

Kristur ljáðu mér kyrtil þinn
 María ljáðu mér möttul þinn
 Sankti Pétur ljáðu mér sjóhettuna þína

Christ, lend me your gown
 Mary, lend me your mantle
 St Peter, lend me your sea-hood.³⁷

Strandarkirkja is a parish church in Selvogur, on the southern coast of Iceland, where there are hidden reefs and a rough coast. The church was originally built in the twelfth century. It is recorded in a list compiled by Bishop Páll Jónsson of Skálholt, dated to around 1200. Before the reformation, St Thomas of Canterbury was the patron of Strandarkirkja and the Virgin Mary her co-patron. A folktale tells about the origin of the church. A group of seafarers trying to navigate back to Iceland on a stormy night prayed for a safe return and vowed to build a church wherever they would reach the shore safely. When they had finished their prayer, an angel appeared before them and guided them through the rough, dangerous reefs and led them into a bay for safe landing. Fulfilling their vows, they built a timber church at the site and named it Stran-

32 *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* I, 67–68.

33 Matthías Jochumsson, *Sögukafar af sjálfum mér*, 321–22.

34 Warner, *Alone of All Her Sex*, 262–63.

35 The prayer is preserved in Reykjavík, Landsbókasafn Íslands - Háskólabókasafn, Lbs 587 4to. A similar prayer is in the sixteenth-century London, British Library, Add MS 11242, fol. 47r, printed in Lúðvík Kristjánsson, *Íslenskir sjávarbættir* III, 214.

36 Lúðvík Kristjánsson, *Íslenskir sjávarbættir* IV, 134–36.

37 *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* II, 62.

darkirkja (The Church by the Shore). Another version tells of only one farmer, instead of a group of men. The farmer was returning from Norway with wood for a house. In his prayer, he promises to give all the wood to build a church if he is saved. Many miracles have been attributed to Strandarkirkja. People used to invoke Strandarkirkja in the same way that they had invoked saints in Catholic times and continued to do so until the present day. Donations from all over the country made it one of the richest churches in Iceland. The present church was built in 1888.³⁸

Legends about Strandarkirkja tell of rescue from perils at sea. Later, people made vows to donate to the church in hope for cures from disease and other problems, as people did when invoking saints. It has been suggested that St Þorlákr Þórhallsson had his part in establishing Strandarkirkja. The B-version of *Þorláks saga* relates that after being consecrated in Nidaros, Þorlákr was preparing to travel back to Iceland with a ship that had been overloaded with wood. When they were approaching the shores of Iceland, the weather turned windy and they lost their sail. Everybody except Bishop Þorlákr wanted to make a vow. He said that they would not make a vow unless they threw the extra load overboard. When they had done so the weather improved and they landed safely the following day.³⁹ There are similarities between this miracle tale and the above-men-

tioned story of the origin of Strandarkirkja.⁴⁰ It is, however, likely that it would have been mentioned in *Þorláks saga* if the building of Strandarkirkja had been the result of one of his miracles. Before the Reformation, people would have invoked St Thomas, the patron saint who was a popular saint in Iceland and brought votive offerings to the church.⁴¹ It is also probable that offerings were brought to the Virgin Mary, who was the co-patron of the church. An old cult of the Virgin Mary might lie behind the story about the angel. It is likely that seafarers called on Mary as the star of the sea when reaching the south shores of Iceland in Catholic times. After the Reformation, when Mary was no longer a central figure in religious life in Iceland, she had turned into a bright angel in the story.

All Icelandic miracle collections contain sea or water-related miracles. They tell stories about people's relation with the sea or water as a means of travel and food supply. The miracles attributed to St Þorlákr show the most variety, probably because the diocese of Skálholt was considerably larger than the diocese of Hólar and had more of the important fishing stations. For people living on an island, sailing or rowing, fishing and hunting sea-mammals were fundamental to daily life. But, the sea not only gives, it also takes. Going out to the open sea could be dangerous and weather conditions could change swiftly. Icelandic miracles show how people prayed to

38 Pétur Pétursson, "Þjóðkirkja, frelsi og fjölbreytni," 401–04.

39 *Biskupa sögur* II, ed. Ásdís Egilsdóttir, 158.

40 Jón Hnefill Aðalsteinsson, *Strandarkirkja*, 14–19.

41 Cormack, "Catholic Saints in Lutheran Legend," 59–60.

saints for help in difficult situations at sea, by the shore and when fishing. Saints gradually disappeared from people's lives after the Reformation, but remnants lived on in maritime and fishing culture. Special prayers for fishermen continued to be part of their routine, to the extent that they are still available as posters, stickers, or engraved on necklaces.⁴²

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- Biskupa sögur*, vol. I-II. Edited by Guðbrandur Vigfússon and Jón Sigurðsson. Copenhagen: Hið íslenska bókmenntafélag, 1858–1878.
- Biskupa sögur*, vol. I. Edited by Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson and Peter Foote. Íslensk fornrit 15. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2003.
- Biskupa sögur*, vol. II. Edited by Ásdís Egilsdóttir. Íslensk fornrit 16. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002.
- Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*. Edited by Guðrún P. Helgadóttir. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Landnámabók*. Edited by Jakob Benediktsson. Íslensk fornrit 1. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1968.
- Orkneyinga saga*. Edited by Finnbogi Guðmundsson. Íslensk fornrit 34. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1956.

SECONDARY SOURCES

- Ásdís Egilsdóttir. "The Hermit and the Milkmaid: The Tale of Ásólfr in *Landnámabók* and *Ólafs saga Tryggvasonar en mesta*." In *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, edited by Leszek Stupecki and Rudolf Simek, 23–32. *Studia Mediaevalia Septentrionalia* 23. Vienna: Fassbaender, 2013.
- . "Recognized and Potential Saints in Medieval Iceland." In *Studies on Religion: Seeking Origins and Manifestations of Religion*, edited by Joanna Popielska-Grzybowska and Jadwiga Iwaszczuk, 47–52. Pultusk: Pultusk Academy of Humanities, 2011.
- Ciklami, Marlene. "Folklore and Hagiology in Arngrím's Guðmundar saga Arasonar," *Fabula* 49 (2008): 1–18.
- Clunies Ross, Margaret. "Saint Ásólfr." In *Germanisches Altertum und christliches Mittelalter: Festschrift für Heinz Klingenberg zum 65. Geburtstag*, edited by Bela Brogyanyi and Thomas Krömmelbein, 29–49. Freiburg: Verlag Dr. Kovac, 2002.
- Cormack, Margaret. "Catholic Saints in Lutheran Legend: Post-Reformation Ecclesiastical Folklore in Iceland." *Scripta Islandica* (2008): 47–71.
- Foote, Peter. "Jóns saga helga." In *Biskupa sögur* I, edited by Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson, Peter Foote, ccxiii–cccxxi. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2003.
- Guðrún P. Helgadóttir. "Hrafns saga Sveinbjarnarsonar and Sturlunga saga: On the

42 "Sjóferðabætur á límmiðum" [Seafarers' Prayers on Stickers]. *Morgunblaðið* February 7, 1995.

- Working Method of the Compiler of Sturlunga saga.” *Gripla* 8 (1993): 55–80.
- Haki Antonsson. *St Magnus of Orkney. A Scandinavian Martyr-Cult in Context*. Leiden: Brill, 2007.
- Hermann Pálsson. “Um Íra-örnefni.” *Skirnir* 127 (1953): 105–11.
- Hjalti Hugason. *Frumkristni og upphaf kirkju*. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri. Safnað hefur Jón Árnason. 6 vols. Ný útgáfa, edited by Árni Böðvarsson and Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík: Bókaútgáfan Þjóðsaga, 1980.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson. *Strandarkirkja*. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 1993.
- Jesch, Judith. “Some Early Christians in Landnámabók.” In *The Sixth International Saga Conference 28/7-2/8 1985: Workshop Papers I-II*, 513–29. Copenhagen: Det Arnamagnæanske Institut, 1985.
- Kristni á Íslandi*. 4. vols. Edited by Hjalti Hugason. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Lúðvík Kristjánsson. *Íslenskir sjávarbættir*. 5 vols. Reykjavík: Menningarsjóður, 1980–1986.
- Marchand, James W. “The Ship Allegory in the *Ezzolied* and in Old Icelandic.” *Neophilologus* 60 (1976): 238–50.
- . “Two Notes on the Old Icelandic Physiologus Manuscript.” *Modern Language Notes* 91 (1976): 501–05.
- Matthías Jochumsson. *Sögukaflar af sjálfum mér*. Reykjavík: Ísafold, 1959.
- Pétur Pétursson. “Þjóðkirkja, frelsi og fjölbreytni.” In *Kristni á Íslandi IV*, edited by Hjalti Hugason, 199–421. Reykjavík: Alþingi, 2000.
- Simek, Rudolf. *Die Schiffsnamen, Schiffsbezeichnungen und Schiffskennungen im Altnordischen*. Vienna: Halosa, 1982.
- . *Die Wikinger*. Munich: Verlag C. H. Beck, 1988.
- “Sjóferðabænir á límmiðum” (Seafarers-prayers on stickers). *Morgunblaðið* February 7, 1995. Accessed June 30, 2018. <https://www.mbl.is/greinasafn/grein/176418/>.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. London: Picador, 1976.

SPRACHVERSTÄNDIGUNG ALS THEMENKOMPLEX IN DER SAGALITERATUR

Alessia Bauer

École Pratique des Hautes Études, Université PSL, Paris

IN ANBETRACHT DER VIELEN REISEN und Grenzüberschreitungen sollten Mehrsprachigkeit und Sprachverständigung (verstanden als die Fähigkeit der zwischenmenschlichen Kommunikation durch Sprache) in der altnordischen Sagaliteratur eine wesentliche Rolle spielen. Doch ähnlich wie im Großteil der amerikanischen Filme der ‚Traumfabrik Hollywood‘ wird das Thema der Sprachverständigung in den meisten Sagas konsequent ausgeblendet. Implizit wird suggeriert, dass sich die Protagonisten auch außerhalb ihres Kulturkreises ohne Schwierigkeiten verständigen konnten. Zugegebenermaßen spielen die Narrationen der Isländersagas oft innerhalb eines mehr oder

weniger homogenen Kulturraums, in dem ein und dieselbe Sprache herrschte, wenngleich Runeninschriften bezeugen, dass sich bereits im Laufe der Wikingerzeit regionale Unterschiede entwickelt hatten.¹ Dies führt dazu, dass isländische Skalden wie Gunnlaugr ormstunga und Skáld-Hrafn ohne erkennbare Probleme vor Herrschern in Skandinavien, England oder Dublin auftreten konnten, um ihnen ihre Preisgedichte vorzutragen, oder aber dass Geächtete aus Norwegen ohne grö-

1 Für die Wikingerzeit stellen Runeninschriften die primäre Quelle dar, um Sprachentwicklungen des Nordgermanischen und die Differenzierung der Dialekte und Sprachen zu verfolgen. Eine Übersicht bietet Elmevik, „Runeninschriften“, 583–91.

ßere Schwierigkeiten nach Island und weiter nach Grönland ziehen konnten, um einer Strafe zu entgehen und eine neue Existenz zu gründen. Verlassen die Protagonisten jedoch ihren Kulturraum, wie dies beispielsweise in den sog. *viðförla*-Erzählungen der Fall ist, dann wird der Themenkomplex Sprachverständigung gelegentlich problematisiert.

Wenngleich Isländersagas uns vorgaukeln, eine mimetische Abbildung der damaligen Verhältnisse zu bieten, zeigt eine nähere Betrachtung der Texte, dass manche Aspekte nur dann angesprochen werden, wenn sie narratologisch motiviert sind. Weit davon entfernt, ein realistisches Abbild zu präsentieren, sind Sagas gekonnt konstruierte Erzählungen.

Im Folgenden gilt es exemplarisch zu zeigen, wie und wann in den Texten Sprachverständigung bzw. mangelndes Sprachverständnis markiert werden und welche Funktion diese Hervorhebungen erfüllen. Des Weiteren soll der vorliegende Beitrag untersuchen, welche Strategien angewandt wurden, um einen Kulturaustausch und -transfer herbeizuführen. Es soll außerdem geklärt werden, ob das Thema vorwiegend an bestimmte Inhalte gekoppelt wurde oder aber ob seine Berücksichtigung mit den persönlichen Vorlieben des jeweiligen Sagaautors zusammenhängt.²

2 Das Thema eignet sich natürlich für jede Art von literarischen sowie soziolinguistischen Studien, wie die Analyse von Androutsopoulos, „Bilingualism“ beweist. In seiner Untersuchung der Mehrsprachigkeit in den *mass media* geht es darum (209) „to examine the hows and whys of the strategic selection, combination and trans-

DIE SEMIOSPHÄRE

Entsprechend der Argumentation des Kultursemiotikers Jurij M. Lotman³ könnte man einen Kulturraum als Semiosphäre auffassen, d. h. als ein semiotisches Kontinuum, innerhalb dessen Zeichen auf unterschiedlichen Ebenen miteinander interagieren und als eigen betrachtet werden. Merkmale einer Semiosphäre sind ihre Homogenität sowie die Opposition von Innen und Außen.⁴ Auch wenn das Konzept der Semiosphäre eher symbolisch als räumlich zu verstehen ist, stellt es m. E. ein nützliches Instrument dar, um Raumkonzepte und den erzählten Raum zu analysieren. Lambertus wendet es fruchtbar auf einen Kulturraum an, der „mit seinem Weltbild, seinen Werken und seinen Konventionen die Rahmenbedingungen für alle in ihm stattfindenden Semiotisierungen schafft und zugleich [diejenigen] verbietet, die von diesem System nicht erfasst werden.“⁵ Eine in sich geschlossene und homogene Semiosphäre bildet daher die Grenze zum Fremden und Andersartigen und hilft, die erzählte Welt zu kategorisieren. Die Grenzmarkierung zur Herausbildung der eigenen Identität wird von den Soziologen als Grundkonstante der Menschheit angesehen.

formation of linguistic resources in particular discursive places of mediated communication.“

3 Lotman, „Semiosphäre“, 287–305.

4 Lotman, „Semiosphäre“, 287. Auf der Basis einer solchen Konzeption steht das monoglotte Kugelmodell Herders, das Kultur – Nation – Sprache als Einheit identifiziert. Die Abgrenzung nach außen dient maßgeblich dazu, die eigene Kultur im Vergleich zu anderen zu definieren.

5 Lambertus, *Von monströsen Helden*, 56.

Die altnordische Literatur stellt keine Ausnahme dar: Sie zeigt ein starkes Interesse an der Darstellung des Fremden, das zur Identitätskonstruktion durch Abgrenzung dient.⁶ In der Regel entsteht in der Sagaliteratur eine Polarisierung zwischen dem Eigenen und dem Fremden, wobei Letzteres als mehr oder weniger bedrohlich wahrgenommen wird.

Die Markierung einer Semiosphäre hängt jedoch nicht zwangsläufig mit der geographischen Entfernung zusammen: Trotz der erheblichen Distanz zu Island und der skandinavischen Halbinsel gehörte das weit entfernt gelegene Grönland zum Siedlungsgebiet der Isländer und als solches zur selben nordgermanischen Semiosphäre.

In Bezug auf die Semiosphäre spielt Sprache eine zentrale Rolle: Einerseits ermöglicht sie die einwandfreie Kommunikation in ihrem Inneren, andererseits markiert sie eine unmittelbar wahrnehmbare Grenze zwischen der eigenen und der anderen Kultur. Die Verständigung wird hingegen verhindert oder zumindest erschwert, wenn man die Semiosphäre verlässt, wo außerhalb der Grenzen u. a. andere Sprachen herrschen. Selbstverständlich stellt Sprache nicht das einzige Kriterium der Unterscheidung zwischen Stämmen bzw. Ethnien dar, sondern das Aussehen der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft (man denke an die Beschreibung der *skrælingar*, Vinlands Ureinwohner) sowie ihre Sitten, Bräuche und Religion—kurzum all das, was eine Kultur ausmacht

und gelegentlich in den Texten ebenfalls thematisiert wird, zählt ebenfalls dazu.⁷ All diese Aspekte sind in der Identitätskonstruktion von Bedeutung und zugleich in der Abgrenzung vom Anderen.

Townends Studien zeigen deutlich, dass Fremdheit keine festgelegte Größe ist und durchaus Abstufungen existieren können: Bezogen auf die Sprache herrschte im anglo-nordischen England zweifelsohne „mutual intelligibility“ zwischen den Ethnien, weil sich die beiden germanischen Sprachen zu einem frühen Zeitpunkt nahestanden. Dies führte dazu, dass sich Sprecher beider Gemeinschaften im Alltag jeweils ihres eigenen Idioms bedienten und sich bis zu einem gewissen Grad verständigen konnten.⁸ Dabei zeichnet sich eine Abstufung im Grad der Verfremdung bzw. der Vertrautheit ab: Im Falle von genetisch nah verwandten Sprachen, in denen sich die Individuen wechselseitig verständigen können, verhält es sich natürlich anders als in sprachlich und kulturell ganz entfernten Gebieten.

Mit der Aufwertung der eigenen Sprache erfolgt zugleich die Abwertung der Fremdsprache, wodurch ein Urteil über sich selbst und die Anderen gefällt wird. Es verwundert deshalb nicht, dass die Griechen das Kriterium der Sprache anwendeten—sie bezeich-

7 Bereits Snorri charakterisiert zu Beginn der *Ynglinga saga* „Svíþjóð in mikla“ als eine Region, in der u. a. eine Vielfalt von Sprachen herrscht („Þar eru ok margs konar þjóðir og margar tungur.“ S. 10 der Edition).

8 Townend, „Viking Age England,“ 89–101 sowie Townend *Language and History*.

6 Siehe dazu Bauer, „Fremd und Eigen,“ 3–17.

neten die Fremden als *bárbaroi* (die ‚Stotternden‘) —, um zugleich deren Kultur als minderwertig einzustufen. Die Griechen waren jedoch nicht die einzigen, die sich selbst (und ihre Sprache) als überlegen erachteten: Die Sarazenen beurteilten Sprache und Sitten der Nordleute ebenfalls als negativ und sahen diese als ihnen unterlegen an.⁹

Bei einer Begegnung mit Fremden wird konsequenterweise die eigene Sphäre vor Eindringlingen geschützt, und wenn die Grenzen überschritten werden, versucht der Aktant, seine Weltanschauung (Religion, Sitten und Sprache) den Anderen aufzunötigen. Das geschieht u. a. im Falle der *skrælingar* in der *Eiríks saga rauða*, wenn zum Schluss zwei Knaben, die man nach Grönland mitzunehmen beabsichtigt, getauft und in der norrönen Sprache unterrichtet werden (S. 233; Sveina þessa tvá hófðu þeir með sér. Þeir kenndu þeim mál, ok váru skírðir¹⁰).

TRANSKULTURALITÄT ALS ALTERNATIVMODELL

Das Konzept der Transkulturalität bietet sich als alternatives Deutungsmodell anstelle der homogenen und in sich geschlossenen

Semiosphäre an, in deren Innerem die Kultur das Leben eines Volkes im Ganzen wie im Einzelnen prägt.

In einer Arbeit innerhalb des Netzwerks „Transkulturelle Verflechtungen“ wird im gleichnamigen Werk (erschieden 2016) eine Definition des Begriffs ‚Transkulturalität‘ versucht, nach welcher sich kulturelle Praktiken unter Berücksichtigung permanenter Grenzüberschreitungen besser charakterisieren lassen. Dementsprechend sei das Konzept ‚Kultur‘ kein statisches, sondern „eine prozessual sich konstituierende Einheit, die sich in ständiger Veränderungsbewegung befindet.“¹¹ Damit wird „eine explizite Absetzung von der Vorstellung eines statisch-monolithischen Charakters von Kulturen“ angestrebt.¹² Diese werden vielmehr als durchlässige Räume aufgefasst, die Durchdringungen und Verflechtungen bzw. einen Austausch von innen-außen zulassen. Nach Welsch haben unsere Kulturen „de facto nicht die Form der Homogenität und Separiertheit, sondern sie durchdringen einander, sie sind weithin durch Mischungen gekennzeichnet.“¹³ Wenngleich Welsch dieses Modell primär auf die moderne globalisierte Welt ausrichtet, scheint m. E. das Transkulturalität-Konzept auch auf die mittelalterlichen Kulturen anwendbar. Es lässt sich daher durchaus auf die isländische Gesellschaft des Mittelalters applizieren, die durch das Zusammenkommen von Menschen ver-

9 Vgl. McDougall, „Foreigners,“ 209. McDougall (212) notiert zurecht, dass auch die anord. *Leiðarvísir* einen, wenngleich flüchtigen, Hinweis auf den Sprachenwechsel in Saxland geben, wo es heißt: „nú skiptazt tungur“ (Nun trennen sich die Sprachen).

10 Alle Textpassagen werden aus den im Literaturverzeichnis angegebenen Quellen zitiert. Diese und alle im Beitrag gebotenen Übersetzungen stammen von der Verfasserin. „Diese zwei Jungen hatten sie bei sich. Sie lehrten sie [ihre] Sprache, und sie wurden getauft.“

11 Christ et al., *Transkulturelle Verflechtungen*, 23.

12 Christ et al., *Transkulturelle Verflechtungen*, 23.

13 Welsch, „Was ist eigentlich Transkulturalität?“, 42.

schiedener Herkunft entstand.¹⁴ Das Ausmaß dieser Verflechtungen ist beispielsweise in dem Eindringen des Christentums auf verschiedenen Ebenen festzustellen und an Phänomenen von Synkretismus zu ersehen, die u. a. auch in den von Nordgermanen bewohnten Gebieten auf den britischen Inseln bezeugt sind.¹⁵

Transkulturalität impliziert nicht lediglich, dass zwei Kulturen nebeneinander in einem Kulturraum existieren (was u. a. als Multikulturalität bezeichnet wird), sondern dass es zu einem bestimmten Zeitpunkt Individuen gab, die an zweien oder mehreren Kulturen aktiv beteiligt waren und selbst das Resultat einer kulturellen Verschmelzung waren. In solchen Fällen spricht Welsch von *innerer* Transkulturalität, die sich ergibt, wenn ein Individuum „eine ganze Reihe kultureller Muster“ in sich vereint.¹⁶ Eine dieser Komponenten ist die Sprache bzw. die Spra-

chen, derer ein solches Individuum mächtig ist. Ein gutes Beispiel dafür stellt Óláfr pái, eine der Hauptfiguren der *Laxdæla saga*, dar, dessen Eltern unterschiedlichen Kulturen, der nordischen und der irischen angehörten, die er gleichermaßen in sich trug. Seine Zugehörigkeit zu den beiden Kulturkreisen wird in der Saga durch das Beherrschen beider Sprachen markiert. Im Verlauf der Saga wird seine Bilingualität, verstanden als die Fähigkeit, mindestens zwei Sprachen auf Muttersprachenniveau zu sprechen, dem Leser/Hörer als Auszeichnung der Figur präsentiert.¹⁷ Bei seiner ersten Auslandsfahrt (Kap. 21) rettet ausgerechnet sein Können die Schiffsbesatzung mit der gesamten Ladung und dient zugleich dazu, den Protagonisten hervorzuheben (S. 54; þeir spyrja, hverir fyrir ráði skipi þessu. Óláfr mælti ok svarar á írsku, sem þeir mæltu til).¹⁸

Dass Óláfr die Gewohnheit, Dolmetscher an Bord zu haben, erwähnt, ist ein kla-

14 Ari inn fróði scheint sich dieser Tatsache bewusst gewesen zu sein und absichtlich einen homogenen Gegenentwurf der isländischen Gesellschaft vorzuschlagen: Nach Aussage der *Íslendingabók* seien die meisten Siedler aus Norwegen ausgewandert, was jedoch sowohl durch die literarischen Belege der Sagas als auch durch die neuzeitlichen DNA-Analysen widerlegt wird.

15 Runeninschriften tragen hier dazu bei, ein differenzierteres Bild zu liefern: Während auf schwedischem Boden die offizielle Bekehrung langsam voranschritt, belegen christliche Formeln und Ornamentik auf Runensteinen, dass der neue Glaube unter der Bevölkerung—v. a. bei den Frauen—schneller Zugang fand; diesbezüglich siehe Williams „Runestones“, 59–78 sowie Lager „Runestones“, 497–508. Auch in England nahm die Christianisierung der Nordmänner unterschiedliche Formen an, je nachdem, wie intensiv die Verflechtungen mit den Einheimischen waren und die Assimilation voranschritt (dazu siehe Abrams, „Conversion and Assimilation“, 135–53).

16 Welsch, „Was ist eigentlich Transkulturalität?“, 47f.

17 Townend, „Viking Age England“, 89f., wendet diesen Terminus auf die anglo-nordische Gesellschaft der Wikingerzeit an, versteht allerdings damit eher eine Gesellschaft, in der Sprecher zweier monoglotten Gemeinschaften nebeneinander lebten. Er schließt zwar nicht die Existenz von bilingualen Individuen aus, glaubt jedoch, dass diese eine Minderheit darstellten. Anders verhielt es sich offensichtlich dort, wo die Sprachen nicht genetisch nahverwandt waren: Für das schottische Gebiet belegen die Schriftquellen den Neologismus *Gall-Ghaidheil* für Gälisch-sprechende Skandinavier (vgl. Barrett, „Culture Contact“, 75). Dies bedeutet, dass Spracherwerb angestrebt war, wo sonst keine gegenseitige Verständigung möglich gewesen wäre.

18 „Sie fragen, wer das Kommando auf dem Schiff habe. Óláfr sprach und antwortet auf Irisch, wie sie selbst sprachen.“

res Indiz dafür, dass man sich der Verständigungsschwierigkeiten wohl bewusst war. Umso erstaunlicher ist es dann, dass dieses Thema in den Sagas kaum angerissen wird und die Textstelle in der *Laxdæla saga* ein Einzelfall bleibt. Die Notwendigkeit eines Dolmetschers, der die Sprachbarriere überwinden kann, signalisiert die Unterscheidung zwischen den beiden Ethnien, die in dieser Textpassage dezidiert betont wird: Am Ufer stehen die *írar* und auf dem Schiff die *norðænir menn*, zwischen denen offensichtlich klar differenziert wurde.

En er Írar vissu, at þeir váru norðænir menn, þá beiðask þeir laga, at þeir skyldu ganga frá fé sínu, ok myndi þeim þá ekki górt til auvisla, áðr konungr ætti dóm í þeira máli. Óláfr kvað þat lög vera, ef engi væri túlk með kaupmönnum, – „en ek kann yðr þat með sonnu at segja, at þetta eru fríðmenn.“¹⁹ (S. 54f.)

Der Protagonist zeichnet sich dadurch aus, dass er in der Lage ist, sich prächtig in der ihm angeblich fremden Sprache der *írar* auszudrücken, was den König schwer beeindruckt:

„Auðsætt er þat á Óláfi þessum, at hann er stórættaðr maðr, hvárt sem hann er várr frændi eða eigi, ok svá þat, at hann mælir

19 „Und als die Iren verstanden, dass sie Nordmänner waren, dann forderten sie die Einhaltung ihrer Gesetze, denen zufolge sie ihre Waren abtreten müssten; und es würde ihnen kein Schaden entstehen, bis der König in dieser Angelegenheit urteilen würde. Óláfr sagte, so sei das Gesetz, wenn kein Dolmetscher bei den Händlern vorhanden wäre – ‚aber ich kann euch wahrhaftig sagen, dass diese Männer friedlich sind.‘“

allra manna bezt írsku.“ [...] Taka þeir þá tal með sér; flytr Óláfr þá enn sitt mál af nýju ok tala bæði langt ørendi ok snjallt.²⁰ (S. 57)

Auch zu einem späteren Zeitpunkt in der Saga wird erneut der Fokus auf die Sprache gelegt: Óláfr habe „með mikilli snilld og fögurum orðum“ (S. 59; mit großer Beredsamkeit und schönen Worten) das Angebot des Königs, sein Erbe zu werden, abgelehnt.

Bezeichnend ist nur, dass ausgerechnet zu Beginn dieser Saga (Kap. 13, S. 26f.) paradoxerweise von Stummheit die Rede ist: Hǫskuldrs Frau reagiert erbost auf die Präsenz der Konkubine und beschuldigt sie zudem, taub und stumm zu sein (S. 26; en nú þykkir mér þat allra sýnst, ef hon er bæði dauf ok mállaus). Kurz darauf entdeckt allerdings Hǫskuldr, dass seine Gefährtin keineswegs stumm ist, sondern dass sie durchaus imstande ist zu sprechen, nämlich mit ihrem gemeinsamen Sohn, dem sie—wie sich im Verlauf der Saga herausstellt—das eigene Idiom beibringt.

Þar var til tíðenda einn morgun, er Hǫskuldr var genginn út at sjá um bœ sinn; veðr var gott; skein sól ok var lítt á lopt komin; hann heyrði mannamál; hann gekk þangat til, sem lœkr fell fyrir túnbrekkunni; sá hann þar tvá menn ok kenndi; var þar Óláfr, sonr hans, ok móðir hans; fær hann þá skilit, at hon var eigi

20 „Es ist diesem Óláfr klar anzusehen, dass er ein Mann vornehmen Geschlechts ist, egal ob er unser Verwandter ist oder nicht, und außerdem, dass er das beste Irische spricht.“ [...] Sie fingen dann an miteinander zu sprechen; Óláfr trägt da seine Angelegenheit erneut vor und ist beredsam.“

mállaus, því at hon talaði þá mart við sveininn.²¹ (S. 27)

Der junge Óláfr erweist sich als Grenzgänger, der sich mittels Sprachkenntnisse in beiden Kulturkreisen zu Hause fühlt. Dar- aus scheint zu resultieren, dass Sprache als geeignetes Mittel der ‚Durchdringung‘ und Verflechtung mit anderen Kulturen angesehen wird.²²

Im Transkulturalitätsmodell nimmt der Raum die zentrale Rolle ein und wird als dynamisch und veränderbar aufgefasst. Da- bei wird das Konzept der Grenze aufgehoben bzw. beliebig verschoben.²³ In einem solchen transkulturellen Raum verleiht die Mehr- sprachigkeit die Fähigkeit der Grenzüber- schreitung, wie die Episode von Óláfr pái klar veranschaulicht.

SPRACHVERSTÄNDIGUNG ALS ALTERITÄTSDISKURS

DAS MEDIUM FILM

Der Film und das geschriebene Wort stellen unterschiedliche Medien dar und dement-

sprechend bedienen sie sich unterschiedli- cher Techniken und Strategien, um Mehr- sprachigkeit zu realisieren. Im multikodalen Medium Film besteht zumindest theoretisch die Möglichkeit, echte Mehrsprachigkeit wiederzugegeben. In Wirklichkeit begnügt man sich jedoch in der in der Regel mit einer „Simulation von Mehrsprachigkeit in der Basissprache.“²⁴ Der Schauspieler stellt bei- spielsweise Multilingualität in abgeschwäch- ter Form durch einen starken Akzent dar.²⁵

In der amerikanischen Komödie *Spang- lish* von James L. Brooks (2004) wird das Thema der Multilingualität und der Grenz- überschreitung plakativ bereits im Titel de- klariert. Die Kommunikationsschwierigkei- ten ergeben sich auf beiden Seiten: Einerseits ist eine wohlhabende Amerikanerin—Trä- gerin der ‚Leitkultur‘—nicht einmal in der Lage, den Namen der Mexikanerin einwand- frei auszusprechen; andererseits kann die

24 Parr, „Die fremde Sprache in der eigenen,“ 405.

25 Bezeichnend sind die Verfilmungen von Agatha Chris- ties Hercule Poirot, der sich durch Aussehen, Verhal- tensweise und v. a. Akzent (einschließlich des gelegent- lichen Verstreuens von Fremdwörtern wie *mon ami* oder *mademoiselle*) von der englischen Gesellschaft abhebt. Im Sinne vom ‚Ethnosymbolismus‘ zielen laut Plan- chenaunt, „Who can tell,“ 425–440, der starke Akzent zusammen mit dem sog. code-switching und der unkor- rekten syntaktischen Wiedergabe des Englischen auf die Markierung des Fremden innerhalb eines monolithischen und monoglotten englisch-sprechenden Publikums; eine Markierung, die allerdings zu keiner Zeit das Ver- ständnis hindert (ders., 435). Besonders heftig ist zu- dem Poirots Reaktion gegen die falsche Zuweisung sei- ner Identität „I’m not a bloody little frog, I am a bloody little Belgian!“; die unkorrekte Assoziation von Sprache (Französisch) und Nation (Frankreich statt Belgiens) führt hier zu wiederholter Irritation.

21 „Eines Tages am frühen Morgen war Hǫskuldr ausge- gangen, um auf seinem Hof nach dem Rechten zu se- hen; das Wetter war gut, die Sonne schien, stand aber noch tief; er hörte menschliche Stimmen, begab sich dahin, wo ein Bach über einen Wiesenhang fiel; dort sah er zwei Menschen und erkannte sie; es waren sein Sohn Óláfr und dessen Mutter. Da verstand er, dass sie keineswegs stumm war, denn sie redete ausführlich mit ihrem Jungen.“

22 Ein ähnlicher Gedanke begleitet die Reisenden des östli- chen Raums, Yngvarr víðförli und sein Sohn Sveinn, die zur Vorbereitung für die ‚Missionierung‘ von Garðaríki eine Anzahl von Sprachen erlernen.

23 Kimmich und Schahdat, „Einleitung,“ 14.

Einwanderin die Aufträge der Arbeitgeberin nicht durchführen, weil sie sie nicht versteht. Der Film zeigt mehrere Strategien zur Überwindung der Verständigungsschwierigkeiten. Diese werden anfänglich durch das Dolmetschen der Cousine bzw. der zweisprachigen Tochter teilweise behoben. Im Verlauf des Films wird auch auf den Sprachunterricht als mögliche Lösung hingewiesen; bezeichnend ist ebenfalls eine längere Nahaufnahme eines Spanisch-Englisch-Wörterbuchs.²⁶ Ansonsten wird auf das Gestikulieren als alternatives Kommunikationsmittel rekurriert. Im weiteren Verlauf wird die Sprachbarriere durch den starken ausländischen Akzent der Einwanderin zwar angedeutet, spielt aber keine große Rolle mehr, so dass der anfängliche Gag nicht an Wirkung verliert.²⁷

Auf ähnliche Weise verhält es sich in der britischen Komödie *The Love Punch* (2013)

26 Über die ‚Einstellung‘ als filmisches Mittel, um „zu einer Steigerung der strukturellen Bedeutung“ zu führen schreibt auch Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, 369f. Dabei geht es seiner Ansicht nach nicht „um die Größe der Abbildung, sondern um ihre Relation zum Rahmen.“

27 Dieser und weitere neun amerikanische Filme werden von Peter R. Petrucci, „Portraying language diversity“, einer sprachlichen Analyse unterzogen, der zufolge sie alle „an inconsistent and unbalanced representation of languages“ enthalten (471). Diese werden laut Petrucci äußerst beschränkt eingesetzt und dienen der anfänglichen Markierung der Sprachenvielfalt. Ist die Lage für das monoglotte englisch-sprechende Publikum einmal geklärt, können die Filme die Minoritätssprachen weitgehend ignorieren und beiseiteschieben (ders. 406f.); dabei spricht Petrucci von „a monolingual lens“, durch die ein nicht-realtätsgetreues Bild der Gesellschaft geboten ist, was ihn zu einer starken Kritik an der amerikanischen Filmindustrie veranlasst.

von Joel Hopkins. Hier fragt der männliche Protagonist seine geschiedene Frau, wie es mit ihren Französischkenntnissen stehe, da sie gemeinsam versuchen müssten, das Familienunternehmen vor einem skrupellosen französischen Geschäftsmann zu retten. Daraufhin fliegen sie zusammen nach Paris und der erste Wortwechsel erfolgt versuchsweise auf Französisch. Das Experiment wird allerdings schnell aufgegeben und erweist sich insofern als blindes Motiv, als die Konversation unmittelbar danach und während des weiteren Verlaufs sonst auf Englisch erfolgt. Der angedeutete Sprachunterschied scheint den Szenenwechsel markieren zu wollen, das Überwinden einer Grenze zwischen den Kulturräumen und zugleich zwischen dem moralisch Integren und dem Verwerflichen. Nachdem dieser Zweck einmal erfüllt ist, besteht offensichtlich kein weiterer Bedarf, die Mehrsprachigkeit aufrechtzuerhalten, und sie wird zugunsten einer ‚barrierenfreien‘ Verständigung aufgegeben.

Obwohl in beiden Filmen, die hier exemplarisch für eine große Anzahl an vergleichbaren Werken stehen, die Verständigungsprobleme zu Missverständnissen komischer Natur führen, üben sie unterschwellig auch Gesellschaftskritik: Sie dienen dazu, die unterschiedlichen Mentalitäten der Aktanten zu unterstreichen und teilweise die Position der ‚Schwächeren‘ gegenüber den ökonomisch Stärkeren wohlwollend darzustellen.²⁸

28 In dieser Hinsicht behauptet Edwards (zitiert in Bleichenbacher. *Multilingualism in the Movies*, 18), „debates which on the surface focus on language are actually ab-

DAS MEDIUM LITERATUR

Nun gilt es zu prüfen, ob ähnliche Verfahren und Strategien wie im Film auch in literarischen Texten verwendet werden. In einer Literatur, die an ein monoglottes Publikum gerichtet wird, ist die Lage ein wenig komplexer, da hier kaum auf eine mimetische Abbildung von Sprache zurückgegriffen werden kann.²⁹

Wie bereits oben behauptet, ist Sprache stark identitätsstiftend und markiert deutlich die Grenze zu dem Fremden und einer anderen Semiosphäre.³⁰ Die *bárbaroi* wurden nicht etwa faktischer Mängel wegen für kulturlos gehalten, sondern ausgerechnet aufgrund ihrer Sprache. Nach Lotman³¹ erfolgt durch die Wechselbeziehungen zwischen Sprachen eine Polarisierung des Raums, durch welche der eigene Raum als gut empfunden wird, der Außenraum hingegen als wild, gefährlich, feindselig und böse gilt.³² Es spielt dabei

keine Rolle, ob die vermeintlichen ‚Barbaren‘ über eine (andere) Hochkultur verfügen und wer sie wirklich sind. Sie dienen vorwiegend der Differenzierung zwischen dem Eigenen und dem Anderen.

Solange man den eigenen Raum nicht verlässt, ist eine solche Differenzierung irrelevant; überschreitet man aber die Grenzen—zu welchem Zweck auch immer—wird die Auseinandersetzung unausweichlich, v. a. wenn die Figuren eine Interaktion anstreben, z. B. als Reisende, Missionare oder in manchen Fällen als ‚Kolonialmächte.‘ Insgesamt ist jedoch zu beobachten, dass in der Sagaliteratur der Themenkomplex ‚Sprache und Sprachverständigung‘ kaum beachtet wird. Obwohl in den Erzählungen eine intensive Reisetätigkeit geschildert ist, wird der Alteritätsdiskurs mit Bezug auf die Sprache lediglich dort angesprochen, wo dieser narratologisch relevant erscheint; in solchen Fällen werden die Schwierigkeiten bzw. die Überwindung solcher durch Spracherwerb bzw. andere Strategien und Mittel in den Fokus gestellt.³³

out culture, identity, power and control.“ Ebenfalls Androutsopoulos, „Bilingualism“, 219f., kommt auf Filme als Medien für die Darstellung von „ethnic otherness for majority audiences“ zu sprechen, u. a. auf den Film *Spanglish*, der allerdings als einer unter vielen angesehen wird. Wenngleich Androutsopoulos sie nicht als diskriminierend gegenüber Minderheiten erachtet, ist er jedoch der Ansicht, dass solche Filme sehr stereotypische und stark klischeehafte Vorstellungen reproduzieren (ders., 220).

29 Ausgenommen sind dabei bilinguale Texte, die ein ebenfalls bilinguales Publikum voraussetzen.

30 Im Kap. 1 der *Ynglinga saga* wird über *Svíþjóð in mikla* (das ‚große Schweden‘) behauptet, dort seien viele Völker und viele Sprachen (Þar eru ok margs konar þjóðir ok margar tungur, S. 10 der Edition).

31 Lotman, „Semiosphäre“, 290f.

32 Dasselbe Gebiet—*Svíþjóð in mikla*—beheimatet Riesen, Zwerge und allerlei wunderliche Völker (Þar eru

risar, ok þar eru dvergjar, þar eru blámenn, ok þar eru margs konar undarligar þjóðir. Þar eru ok dýr ok drekar furðuliga stórir, S. 10 der Edition).

33 Eine überaus ausführliche Untersuchung aller Fahrten von Isländern ins Ausland bzw. von Ausländern, die im Mittelalter Island besuchten, lieferte bereits 1914 Bogi Th. Melsteð, „Ferðir, siglingar og samgöngur“, 585–907. Seine Studie berücksichtigt alle schriftlichen Quellen inklusive Sagas und Annalen, blendet jedoch erstaunlicherweise vollständig das m. E. zentrale Thema der Sprachverständigung aus.

In Bezug auf die filmische Realisierung hat Bleichenbacher³⁴ drei Dimensionen von Mehrsprachigkeit identifiziert, die auch auf die Literatur appliziert werden können: 1) die Behandlung anderer Sprachen, 2) das Publikumsbewusstsein anderer Sprachen, 3) das Publikumsverständnis der über andere Sprachen vermittelten Inhalte. Dabei unterscheidet er vier Formen im Umgang mit Fremdsprachlichkeit, von denen *elimination* („Beseitigung“)³⁵ und *signalization* („Markierung“)—durch die Erzählfigur oder durch metatextuelle Kommentare—auch für die Literatur Gültigkeit haben. Je nachdem wie explizit dieser Themenbereich angesprochen wird, erscheint das Konzept der in sich geschlossenen Semiosphäre oder des offenen transkulturellen Raums als Deutungsmodell passender.

Im Falle von *elimination* täuschen die Autoren vor, dass in den Gebieten, in die die Sagafiguren auf ihren Reisen gelangen, Altnordisch gesprochen wird und sie sich überall problemlos verständigen können. Die *signalization* wird in den Sagas sparsam eingesetzt und differenziert gehandhabt. Während die mittelalterlichen Pilgerführer die Sprachverständigung als eins der Haupthindernisse der Reisen identifizieren,³⁶ beziehen die Sagas in diesem Punkt unterschiedlich Position. Die realistische Einschätzung eines Textes

über die Finnen in der Kompilation AM 194 8vo, Bl. 35r (Z. 14–24) besagt, dass Norweger, die zu der Zeit König Hákon [IV. Magnússon] in die Finnmark zum Handeln reisten, Dolmetscher (*túlkar*) bei sich haben mussten, um mit den Finnen zu kommunizieren, weil sie ein anderes Idiom als das Nordische sprachen:³⁷

einn preistur af Haloghalandi rikur aht audæfum red sik i skip med kaupmonnum þeim, sem sigldu kaupferð norðr aa Finnmark, [...]. Finnar komu til þeirra til kaupstefnu, svo sem sidur ær til, ok haufdu hvortveggju ser tulka, þvíath Finnar þeir, sem æru aa enda Finnmarkar allt nordur vidr Gandvik, æru allir alheidnir ok hafva adra tungu en ver Nordmenn.

An den nicht allzu zahlreichen Stellen, an denen das Thema der Sprachverständigung angesprochen wird, gewinnt man folgende Erkenntnis: Um sich einer fremden Kultur anzunähern, bedarf es der Kommunikation. Dort, wo Bilingualismus nicht gegeben ist, werden Strategien entwickelt, um den Transfer zu ermöglichen, wie der Einsatz von Dolmetschern. Alternativ dazu wird das Erlernen von Sprachen in einigen Texten, insbesondere in den sog. *viðförla*-Erzählungen und

34 Bleichenbacher, *Multilingualism*, 24.

35 Was im Film die Vollsynchronisation darstellt, ist in der Literatur die Möglichkeit des Protagonisten, sich in seinen Reisen einwandfrei mit allen zu verständigen.

36 Vgl. McDougall, „Foreigners“, 211.

37 Alfræði íslenzk S. 57; Übersetzung: „ein wohlhabender Priester aus Halogaland befahl dem Schiff mit Kaufmännern, die nordwärts in die Finnmark auf Kaufreise segelten, [...]. Die Finnen kamen zu ihnen zum Handelsgeschäft, wie gewöhnlich, und beide Gruppen hatten Dolmetscher bei sich, denn die Finnen, die sich an der nördlichsten Grenze der Finnmark bei Gandvik befinden, sind alle Heiden und haben eine andere Sprache als wir Nordleute.“

vereinzelt in den *Riddara sögur*,³⁸ eingehend thematisiert und nimmt dabei eine zentrale Rolle ein. So erlernen Yngvarr víðförli und sein Sohn Sveinn eine Anzahl von Sprachen, bevor sie sich auf den Weg in den Osten machen.³⁹

In der *Eiríks saga víðförla* hingegen dient die Übersetzung als Medium zur Überwindung von Sprachbarrieren: Als Hilfsmittel trägt die Hauptfigur auf ihrer Reise einen Brief bei sich, von dem gesagt wird, er sei „ritat á allar tungur þeira þjóða sem von var at þeir mundi koma til“⁴⁰ (geschrieben in allen Sprachen derjenigen Völker, von denen zu erwarten war, dass sie zu ihnen gelangen

würden). Der Brief wirkt hier als Schlüssel und ‚Wundermittel‘, das eine unbeschwerter Reise und die Realisierung des Vorhabens ermöglicht.

Auch mündliche Übersetzungen sind als Mittel zur Verständigung vorgesehen: Der Einsatz eines *túlkr* ‚Dolmetscher‘ ist u. a. im *Þorvalds þáttr*⁴¹ belegt:

Þessu næst sem Þorvaldr hafði farit víða um lönd tók hann trú rétta ok var skírðr af saxlenzkum byskupi þeim er Friðrekr hét. Ok eptir það bað hann Friðrek byskup með öllu kostgæfi at hann mundi fara til Íslands með honum at predika Guðs ørendi ok leita at snúa til Guðs fjöður hans ok móður ok öðrum náfrændum hans. Byskup játaði því gjarna, ok fóru til Íslands síðan ok greiddisk vel þeira ferð. Koðrán tók vel við syni sínum, ok vardu þeir Þorvaldr ok byskup inn fyrsta vetr at Giljá með Koðráni við þrettánda mann. Tók Þorvaldr þegar at boða Guðs ørendi frændum sínum ok þeim öllum er hann kómu at finna, því at byskupi var ókunnig tunga landsmanna.⁴² (S. 60)

38 In Bezug auf die Gattung der *Riddara sögur* schreibt Kalinke, „The Foreign Language Requirement“, 850, den Figuren das fehlende Bewusstsein sprachlicher Grenzen zu: „[they] appear to be blissfully ignorant of linguistic borders.“ Die Figuren dürften in der Lage gewesen sein, eine *lingua franca* zu sprechen, auf die—wie im Märchen—nicht eingegangen wird, weil sie in dem meisten Fällen nicht ausschlaggebend für die Abenteuer des ‚Helden‘ ist. Vereinzelt Texte, wie die *Konráðs saga keisarasonar*, stellen die Ausnahme dar, die die Regel bestätigt (siehe Heizmann, „Reale und nominelle Identität“ und Bauer „Führungs- und Bildungselite“). Die *Konungs skuggsjá* gibt hingegen genaue Anweisungen, welche Sprachen man erlernen sollte, um sich im Ausland zurecht zu finden, nämlich Latein und Welsch (= Französisch), dabei sollte man aber die eigene Sprache nicht vernachlässigen; dazu siehe u. a. Bauer, „Encyclopaedic Tendencies“, 217–44.

39 S. 12: „Þar uar Yngvar iij uetur ok nam þar margar tungur at tala.“; „Dort verbrachte Yngvarr drei Winter und lernte viele Sprachen zu sprechen.“ S. 32 „[...] at þann uetur geck Sueinn j þann skóla, at hann nam margar tungur at tala, þær er menn uissu um austurveg ganga.“; „dass in dem Winter Sveinn in jene Schule ging, wo er viele Sprachen zu sprechen lernte, die bekanntlich auf dem *Austrvegr* vertreten waren.“

40 Nach der A-Redaktion, S. 56.

41 *Þorvalds þáttr víðförla* I (nach der Hs. AM 61 fol); auch die andere Version des þáttr zeigt dieselbe Textpassage. Die kürzere Fassung, *Þorvalds þáttr víðförla* II, blendet diesen Aspekt aus.

42 „Nachdem Þorvaldr weit gereist war, nahm er den rechten Glauben an und wurde vom sächsischen Bischof getauft, der Friðrekr hieß. Daraufhin bat er Bischof Friðrekr mit allem Eifer darum, mit ihm nach Island zu fahren, um Gottes Wort zu predigen und seinen Vater, seine Mutter und die nahen Angehörigen zu Gott zu führen. Der Bischof nahm das Angebot gerne an, sie fuhren dann nach Island und ihre Reise verlief gut. Koðrán empfing seinen Sohn gut und im ersten Winter waren Þorvaldr und der Bischof – insgesamt dreizehn Mann – in Giljá bei Koðrán. Þorvaldr begann dann seinen Verwandten und allen, denen er begegnete, Gottes Botschaft zu überbringen, da der Bischof der Landessprache nicht mächtig war.“

Trotz des anfänglichen Signals einer Sprachbarriere scheint dieses Hindernis im Verlauf der Erzählung unmarkiert aufgehoben zu werden, da es dem Bischof später gelingt, sich ohne Dolmetscher zu unterhalten. Die isländische Sprache stellt plötzlich keine Sperre mehr zwischen ihm und der Bevölkerung dar: Ein Junge namens Ingimundr geht zu ihm und möchte ohne Erlaubnis seiner noch heidnischen Eltern getauft werden. Ein Erwachsener führt ihn zum Bischof und erklärt diesem die Lage; der Bischof versteht ihn offensichtlich ohne Schwierigkeiten und gibt eine angemessene Antwort.

Nach dem Intermezzo auf Island und auf den darauffolgenden Reisen spielt Sprache plötzlich keine Rolle mehr: Þorvaldr wird vom Kaiser und allen Herrschern bzw. Bischöfen Griechenlands und Syriens (metonymisch für den ganzen Osten) empfangen und als guter Christ geehrt (S. 88; ok svá soemðr sem dýrðarfullr játari várs herra Jesú Kristí af sjálfum Miklagarðskeisara ok öllum höfðingjum ok eigi síðr af öllum byskupum ok ábótum um allt Grikkland ok Sýrland).⁴³ Aufgrund ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zur Christenheit entfällt hier m. E. die Notwendigkeit, die Unterschiede zu markieren; sie alle gehören einer grenzüberschreitenden, homogenen Gemeinschaft, der *christianitas*, an, in der Þorvaldr kein Außenseiter ist. Ganz anders verhält es sich mit dem fremden

Bischof, der in die heidnische Welt eindringt. Es kristallisiert sich heraus, dass die Sprachbarriere v. a. dort hervorgehoben wird, wo die Aktanten Vertreter fremder Weltanschauungen—wie z. B. zweier Glaubensrichtungen oder Gesellschaftsmodelle—sind.

Ganz ähnlich würde ich die Lage in der *Haralds saga ins hárfagra* einschätzen: Zu Beginn von Kap. 40 wird Hákon, der Sohn König Haralds, zum Hof des englischen Königs Æþelstān (894–939) geschickt. Dort wird er in höfischer Lebensart und richtigem Glauben unterwiesen. Das Resultat der Erziehung lässt sich durchaus sehen und führt dazu, dass Hákon „inn mesti íþróttamaðr, meiri ok sterkari ok fríðari en hvern maðr annarra“ (S. 146) wird. Der Sagaautor lenkt die Aufmerksamkeit u. a. auch auf die Sprache: Der Junge sei nämlich „vitr ok orðsnjállr“ (klug und redgewandt) und zudem ein guter Christ. Um welche Sprache es sich handelt, in der er sich eloquent ausdrücken kann, wird jedoch nicht erwähnt. Ob dies der Fall ist, weil—wie von Townend (2000) behauptet—zwischen Angelsachsen und Nordgermanen in der Wikingzeit sprachlich „mutual intelligibility“ herrschte, sei dahingestellt. Mehr Gewicht als die Sprache hat in der Saga m. E. der Umstand, dass Hákon als Christ in die Heimat zurückkommt. Die Frage nach der Sprachverständigung gerät hier in den Hintergrund, weil der Autor die Aufmerksamkeit auf ein für die Narration bedeutenderes Anliegen richten möchte, nämlich die Glaubensfrage: Nicht die Sprache, sondern die Religion bildet in diesem Fall eine regelrechte Barriere

43 „und [er wurde] selbst vom Kaiser von Byzanz und allen Herrschern und nicht weniger von allen Bischöfen und Äbten in ganz Griechenland und Syrien als ehrwürdiger Bekenner unseres Herrn Jesu Christi sehr geehrt.“

zwischen dem neuen König und seinen Untertanen, die es zu überwinden gilt.

In manchen Texten wird die mangelnde Sprachverständigung zu einem großen Thema: In der *Eiríks saga rauða* wird die erste Begegnung zwischen Nordmännern und Einheimischen eingehend beschrieben. Aufgrund der Unmöglichkeit miteinander zu sprechen, verläuft die Kommunikation anhand von Zeichen und Signalen, die gesendet und—zum Glück—richtig gedeutet werden. Dazu gehören offensichtlich Farbsignale: Die Farben Weiß und Rot werden angesetzt, so wie man sie heute noch versteht, d. h. Weiß als Friedenszeichen und Rot als Angriffssignal (S. 227): „Þá mælti Karlsefni: ‚Hvat mun þetta hafa að teikna?‘ Snorri Þorbrandsson svaraði honum: ‚Vera kann, at þetta sé friðarmark, ok tókum skjöld hvítan ok berum at móti.“⁴⁴ Im Verlauf der Geschichte ändert sich die Lage drastisch, was erneut durch Farbe kenntlich gemacht und durch eine parallele Satzkonstruktion zum Ausdruck gebracht wird (S. 228): „Þá tóku þeir Karlsefni rauðan skjöld og báru at móti.“⁴⁵ Die Aktion zeigt sofortige Wirkung: Die *skrælingar* laufen davon (*Skrælingar hlupu af skipum*). Erstaunlicherweise liegt zwischen den beiden Momenten ein kurzes Intermezzo, in dem ein Austausch zwischen den bei-

den Gruppen stattfindet; sie treiben Handel miteinander (*Gekk þá kaupstefna þeira um hrið.*), ohne dass mitgeteilt wird, wie dies zustande kommt. Auf einer einfachen Ebene ist also Kommunikation unter Fremden auch ohne gemeinsame Sprache möglich, indem man sich offensichtlich alternativer Codes bedient. Erstaunlich oft wird in der *Eiríks saga rauða* auf die Farbe Rot eingegangen, was letztendlich als Vorbote der Eskalation gedeutet werden kann (S. 228; *Þeir Skrælingar tóku spannarlangt rautt skráð fyrir ófölván belg ok bundu um höfuð sér*⁴⁶). Trotz der Kommunikation ohne Worte scheint der Text suggerieren zu wollen, dass die Integration in eine fremde Kultur am besten (oder sogar ausschließlich?) durch Sprache erfolgen kann. Das Erlernen der Sprache erweist sich dabei als nötiges und nützliches Instrument für die Annäherung, wie die Unterweisung der beiden Jungen zeigt.

In der *Grænlendinga saga* verhält es sich ähnlich. Das erste Zusammentreffen mit den *skrælingar* wird ausgehend von den Kommunikationsschwierigkeiten geschildert: „Hvárigir skilðu annars mál“ (S. 262; Keiner von ihnen verstand die Sprache des Anderen). Eine friedliche Annäherung bleibt deswegen aus, weil keine Kommunikation möglich ist. Das Thema Sprachverständigung bzw. fehlende Kommunikation wird in der Saga jedoch nur dort angesprochen, wo das Anderssein der Figuren von Bedeutung ist, beispielsweise um

44 „Da sagte Karlsefni: ‚Was hat das zu bedeuten? Snorri Þorbrandsson antwortete ihm: ‚Es kann sein, dass dies ein Friedenszeichen ist; nehmen wir einen weißen Schild und halten ihn entgegen.“

45 „Da nahmen Karlsefni und seine Begleiter einen roten Schild und hielten ihn entgegen.“

46 „Die *skrælingar* nahmen eine Spanne rotes Tuch im Tausch gegen ein ungererbtes Fell und banden es sich um den Kopf.“

die Glaubhaftigkeit gewisser Aussagen betont werden soll. Nachdem sich Tyrkir *suðrmaðr* (‘der Deutsche’), Ziehvater von Leifr Eiríksson, in Kap. 4 von der Mannschaft entfernt hatte und mit Verspätung zurückgekommen war, spricht er eine für die anderen unverständliche Sprache, nämlich Deutsch (S. 252; Hann talaði þá fyrst lengi á þýzku ok skaut marga vega augunum ok gretti sik, en þeir skilðu eigi, hvat er hann sagði. Hann mælti þá á norrœnu, er stund leið⁴⁷). Die Betonung auf die Sprache ist hier insofern funktional, als die Richtigkeit der Aussagen Tyrkirs, Rebstöcke und Weintrauben gefunden zu haben, bestätigt wird: Durch seine südländische Herkunft ist er nämlich in der Lage, diese Pflanzen besser als die Nordleute zu identifizieren. Die Fremdsprache steht hier als Chiffre für seine Provenienz und verleiht dem Urteil Glaubwürdigkeit.

Am Ende der *Grænlandinga saga* steht hingegen eine Passage, in der ein Isländer und ein Deutscher (aus *Saxaland*) ohne Schwierigkeiten miteinander verhandeln, wobei nicht näher spezifiziert wird, wie die Konversation zustande kommt (S. 268; „Ek vil eigi selja,“ sagði hann. „Ek mun gefa þér við hálfa mörk gulls,“ segir *suðrmaðr*. Karls-efni þótti vel við boðit, ok keyptu síðan.)⁴⁸.

47 „Da sprach er zunächst lange auf Deutsch, warf Blicke in viele Richtungen und verzog das Gesicht; aber sie verstanden nicht, was er sagte. Dann sprach er Altnordisch, nachdem eine Zeitlang vergangen war.“

48 „Ich will nicht verkaufen,“ sagte er. „Ich werde dir eine halbe Mark Gold dafür geben,“ sagt der Deutsche. Karls-efni erschien das als ein gutes Angebot und sie wurden handelseins.“

Hiermit bestätigt sich die Annahme, dass nur für die Erzählung funktionale Momente hervorgehoben werden, z. B. wo verschiedene Weltanschauungen aufeinanderprallen, ansonsten wird die Sprachgrenze auch in den Sagas nach dem Prinzip der *elimination* eher verschwiegen.

Diese Annahme bestätigt sich beispielsweise in der *Vatnsdæla saga*, in der Sprachbarriere m. E. bewusst ausgeblendet wird. In der Saga spielen Zauber, Prophezeiungen und Magie eine wichtige Rolle; in einem solchen Kontext konnten Finnen bzw. Lappen nicht fehlen. Aufgrund ihrer Fähigkeiten, die Zukunft vorhersehen zu können, wirken sie hierbei antizipierend für den weiteren Verlauf der Handlung. Ähnlich einer *volva* erklärt die *finna* dem jungen Ingimundr in Kap. 10, dass sich seine Zukunft auf Island, einem bisher weitgehend unbewohnten Land, abspielen wird. Die Andersartigkeit der Finnen, die ethnisch von den Nordmännern klar getrennt sind, schlägt sich natürlich auch in der Sprache nieder. Im Text wird jedoch kein Wort darüber verloren, wie sich die zwei Gruppen untereinander verständigen. Narratologisch gesehen liegt hier der Fokus auf der Zukunftsvorhersage, die vom Protagonisten richtig verstanden werden soll, und nicht auf der ethnolinguistischen Markierung. Das Fremde als Unterscheidungsmerkmal wird eher durch die außergewöhnlichen Fähigkeiten der Finnen kenntlich gemacht als durch ihre Sprache.

Eine ähnliche Situation ergibt sich auch in der *Haralds saga hárfagra*, in der Sprachverständigung zwischen Nordmännern und

Finnen als selbstverständlich angenommen und nicht weiter thematisiert wird. In Kap. 25 wird die Begegnung zwischen dem König, der hoch im Norden—in Oppland—seine *jólaveizla* hält, und einem Finnen namens Svási präsentiert. Kein Wort wird über die Modalität der Verständigung zwischen den beiden verschwendet, wohl wissend, dass an anderer Stelle die zwei Ethnien durchaus als sehr unterschiedlich und größtenteils fremd beurteilt werden. Daraufhin geht der König ein Verhältnis mit Svásis Tochter ein und bekommt von ihr vier Söhne. So wie auch im vorigen Beispiel wird die Fremdartigkeit der Frau durch den Zauber, den sie ausüben kann, zum Ausdruck gebracht, sodass das Thema Sprache in den Hintergrund gerät und sich erübrigt.

Sprachliche Missverständnisse können im Zentrum humoristischer Anekdoten stehen. Bezeichnend ist der Streich, den Bischof Lárentius aus Hólar einem ausländischen Kleriker spielt, indem er dem nichtsahnenden Fremden absichtlich eine falsche Übersetzung liefert. Die *Lárentius saga* enthält die Anekdote von Jón flæmingi, einem Kleriker aus Flandern, von dem als erstes berichtet wird, er spreche Latein, Französisch und Flämisch, doch sei er des Altnordischen nicht mächtig, weshalb keine Verständigung mit der Bevölkerung möglich sei (S. 239; at hann kunni ekki norrænu at tala, ok skildi alþýðan ekki mál hans því hat hann talaði allt á latínu, fransísku eðr flæmsku). Eines Tages möchte der fremde Kleriker einen isländischen Pilger in Nidaróss in dessen Landes-

sprache begrüßen und fragt den Bischof nach den passenden Worten. Der Bischof sagt ihm allerdings das Gegenteil dessen, was der Ausländer zum Ausdruck bringen möchte, nämlich „Fagnaðarlaus kompán!“ (S. 244; in etwa: „Sei nicht willkommen, Genosse!“), so dass die Begrüßung zu einer Beleidigung wird. Aus der heftigen Reaktion seines Gegenübers versteht er, dass der Bischof ihn hinters Licht geführt hat. Um weiterhin die bilinguale Sprachlage zu markieren, präsentiert die Replik des Flamen das Verb *forstanda* ‚verstehen,‘ das eindeutig als Lehnwort zu identifizieren ist und im Text exotischer als das altnordische *skilja* wirkt. Ein solches Wort könnte dem starken Akzent der Figuren in der filmischen Realisation oder einzelnen fremdsprachlichen Wörtern (wie im Falle von Poirots französischen Einschüben) entsprechen.

ZUSAMMENFASSUNG

Zu Beginn des Beitrages wurde die Frage gestellt, warum in der Sagaliteratur das Bewusstsein der Grenzüberschreitung—durchaus vorhanden in den geographischen Beschreibungen—nicht immer mit dem Hinweis auf den Sprachenwechsel gekoppelt ist. Die Untersuchung hat ergeben, dass sich die Autoren in der Mehrheit der Texte bewusst für die Ausblendung der Sprachbarriere entscheiden (entsprechend der *elimination* in der Filmanalyse Bleichenbachers). An den Textstellen, an denen Sprachverständigung unter Fremden thematisiert wird, erfüllt sie offensichtlich narratologische Funktionen.

Die Markierung erfolgt nämlich nicht in der Absicht, die Realität mimetisch abzubilden, sondern beispielsweise um eine Figur (vgl. Óláfr pái oder Tyrkir suðrmaðr) bzw. eine Situation hervorzuheben. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn die entgegengesetzten Sprecher abweichende Weltanschauungen vertreten, wie Bischof Friðrekr im noch nicht christianisierten Island oder Yngvarr víðförli und sein Sohn Sveinn im ebenfalls noch heidnischen Garðaríki. Hingegen entfällt der Grund der Kennzeichnung, wenn sich bereits bekehrte Nordmänner innerhalb der Christenheit als deren Mitglieder bewegen (Þorvaldr in Byzanz und Syrien, Eiríkr víðförli auf dem *Austrvegr*).

Als Strategien zur Überwindung sprachlicher Grenzen steht ein breit gefächertes Inventar an Methoden zur Verfügung: Der Dienst von Dolmetschern scheint oft in Anspruch genommen zu werden; manche lassen sich mehrsprachige Dokumente anfertigen (vgl. der Brief von Eiríkr víðförli), andere dagegen unternehmen selbst den Versuch, Sprachen zu erlernen oder Fremden ihr eigenes Idiom beizubringen. Die Texte geben zudem explizite Hinweise auf bilinguale Aktanten (Óláfr pái, Tyrkir suðrmaðr). Das Gestikulieren und Rekurrieren auf nichtsprachliche Codes sollte schließlich Abhilfe in Situationen schaffen, in denen Sprache als Kommunikationsmittel zunächst nicht in Frage kommt, wie im Falle der *skrælingar*. Teilweise wird Mehrsprachigkeit simuliert, indem Lehnwörter—wie eine Art verschrifteter Akzent—in die Texte einfließen, z. B.

abgeleitete Verben wie *forstanda* aus dem Niederdeutschen bzw. *undirstanda* aus dem Englischen.

Es sei dennoch angemerkt, dass im Vergleich zu den zahlreichen Begegnungen zwischen Fremden in der Sagaliteratur die eindeutig markierten Textpassagen, die auf Sprachprobleme hinweisen, relativ selten sind. Wie die modernen filmischen Darbietungen richteten sich Sagas ganz offensichtlich an ein monoglottes Publikum, dem der Themenkomplex Sprache und Sprachverständigung v. a. als Erzählmoment zur Weiterführung der Handlung präsentiert wurde. Über die Frage, wie sich ihre Figuren ansonsten konkret verständigt haben, bleiben die Autoren selbst stumm.

LITERATURVERZEICHNIS

QUELLEN

Alfræði íslenzk, Íslandsk encyclopædisk litteratur I. Cod. Mbr. AM 194 8vo (S.T.U.A.G.N.L. 37). Herausgegeben von Kristian Kålund. København: Møller, 1908.

Eiríks saga rauða. In *Eyrbyggja saga*, herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson und Matthías Þórðarson, 193–237. Íslenzk fornrit 4. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1935.

Eiríks saga víðförla. Editiones Arnarnæ, Series B 29. Herausgegeben von Helle Jensen. København: Reitzel, 1983.

Grænlandinga saga. In *Eyrbyggja saga*, herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson und Mat-

- thías Þórðarson, 238–69. Íslenzk fornrit 4. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1935.
- Harald saga ins hárfagra*. In *Snorri Sturluson, Heimskringla* 1, herausgegeben von Bjarni Aðalbjarnarson, 94–149. Íslenzk fornrit 26. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1979.
- Lárentius saga biskups*. In *Biskupa sögur* 9, herausgegeben von Guðrun Ása Grímsdóttir, 213–441. Íslenzk fornrit 17. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1998.
- Laxdæla saga*. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Íslenzk fornrit 5. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1934.
- Snorri Sturluson. Edda: Prologue and „Gylfaginning“*. Herausgegeben von Anthony Faulkes. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Þorvalds þáttur víðförla* 1. In *Biskupa sögur* 1, herausgegeben von Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson und Peter Foote, 49–89. Íslenzk fornrit 15,2. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 2003.
- Vatsndæla saga*. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Íslenzk Fornrit 8. Reykjavík 1939.
- Ynglinga saga*. In *Snorri Sturluson, Heimskringla* 1, herausgegeben von Bjarni Aðalbjarnarson, 9–83. Íslenzk fornrit 26. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1979.
- Yngvars saga víðförla. Jámte ett bibang om Ingvarsinskrifterna* (S.T.U.A.G.N.L. 39). Herausgegeben von Emil Olson. København: Møller, 1912.
- an Settlement in England in the Ninth and Tenth Centuries*, herausgegeben von Dawn M. Hadley und Julian D. Richards, 135–53. *Studies in the Early Middle Ages* 2. Turnhout: Brepols, 2000.
- Androutsopoulos, Jannis. „Bilingualism in the Mass Media and on the Internet.“ In *Bilingualism: A Social Approach*, herausgegeben von Monica Heller, 207–30. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Barrett, James H. „Culture Contact in Viking Age Scotland.“ In *Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic*, herausgegeben von James H. Barrett, 73–111. *Studies in the Early Middle Ages* 5. Turnhout: Brepols, 2003.
- Bauer, Alessia. „Encyclopaedic Tendencies and the Medieval Educational Programme: The Merchant’s Chapter of *Konungs skuggsjá*.“ In *Speculum septentrionale. Konungs skuggsjá and the European Encyclopedia of the Middle Ages*, herausgegeben von Karl G. Johansson und Elise Kleivane, 217–44. *Bibliotheca Nordica* 10. Oslo: Novus forlag, 2018.
- . „Fremd und Eigen in der *Eiríks saga víðförla*: die Umkehrung der Erzählperspektive.“ In *Hvanndalir. Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft*, herausgegeben von Alessia Bauer und Alexandra Pesch, 3–17. E-RGA 106. Berlin: De Gruyter, 2018.
- . „Führungs- und Bildungselite in der norwegischen Gesellschaft des Mittelalters.“ In *Hoch, Ebenhoch, der Dritte. Elite*

LITERATUR

Abrams, Lesley. „Conversion and Assimilation.“ In *Cultures in Contact: Scandinavi-*

- als *Thema skandinavischer Literatur- und Kulturwissenschaft*, herausgegeben von Wilhelm Heizmann und Joachim Schiedermair, 69–93. Münchner Nordistische Studien 8. München: Utz Verlag, 2012.
- Bleichenbacher, Lukas. *Multilingualism in the Movies. Hollywood Characters and their Language Choices*. Schweizer anglistische Arbeiten 135. Tübingen: Francke Verlag, 2008.
- Bogi Th. Melsteð. „Ferðir, siglingar og samgöngur milli Íslands og annara landa á dögum þjóðveldisins.“ In *Safn til sögu Íslands og íslenzkra bókmenta að fornu og nýju* 4, [o. Hg], 585–907. Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmenntafélag, 1914.
- Christ, Georg et al. *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2016.
- Elmevik, Lennart. „Runeninschriften als Quelle der Sprachgeschichte zur Wikingerzeit.“ In *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, herausgegeben von Klaus Düwel, 583–591. E-RGA 15. Berlin: De Gruyter, 1998.
- Heizmann, Wilhelm und Tibor Pézsa. „Reale und nominelle Identität in der Konráðs saga keisarasonar.“ *Journal for English and Germanic Philology* 94 (1995): 176–89.
- Kalinke, Marianne. „The Foreign Language Requirement in Medieval Icelandic Romance.“ *Modern Language Review* 78 (1983): 850–61.
- Kimmich, Dorothee und Schamma Schahdat. „Einleitung.“ In *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, herausgegeben von denselben, 7–21. Bielefeld: transcript, 2012.
- Krah, Hans. „Räume, Grenzen, Grenzüberschreitungen. Einführende Überlegungen.“ In *Kodikas/Code. Ars Semeiotica. An International Journal of Semiotics* 22, Nr. 1–2 (1999): 3–12.
- Lager, Linn. „Runestones and the Conversion of Sweden.“ In *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, herausgegeben von Carver Martin, 497–508. Woodbridge: Boydell Press, 2004.
- Lambertus, Hendrik. *Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern. Zur Darstellung und Funktion des Fremden in den originalen Riddarasögur*. Beiträge zur Nordischen Philologie 52. Tübingen: Francke Verlag, 2013.
- Lotman, Jurij M. „Über die Semiosphäre.“ *Zeitschrift für Semiotik* 12 (1990): 287–305.
- . *Die Struktur literarischer Texte*, übersetzt von Rolf-Dietrich Kail. Uni-Taschenbücher 103. München: UTF, 1993.
- McDougall, Ian. „Foreigners and Foreign Languages in Medieval Iceland.“ *Saga-Book of the Viking Society* 22 (1987–88): 180–233.
- Parr, Rolf. „Die fremde Sprache in der eigenen: Wie Fernsehfilme und -serien Multilingualität inszenieren und simulieren.“ In *Philologie und Mehrsprachigkeit*, herausgegeben von Till Dembeck und Georg Mein, 401–20. Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 315. Heidelberg: Winter, 2014.

Petrucci, Peter R. „Portraying Language Diversity Through a Monolingual Lens: On the Unbalanced Representation of Spanish and English in a Corpus of American Films.“ *Sociolinguistic Studies* 2, Nr. 3 (2008): 405–423.

Planchenault, Gaëlle. „Who Can Tell, mon ami? Representation of Bilingualism for a Majority Monolingual Audience.“ *Sociolinguistic Studies* 2, Nr. 3 (2008): 425–440.

Townend, Matthew. *Language and History in Viking Age England*. Studies in the Early Middle Ages 6. Turnhout: Brepols, 2002.

---. „Viking Age England as a Bilingual Society.“ In *Cultures in Contact: Scandinavian Settlement in England in the Ninth and Tenth Centuries*, herausgegeben von Dawn M. Hadley und Julian D. Richards, 89–101. Studies in the Early Middle Ages 2. Turnhout: Brepols, 2000.

Welsch, Wolfgang. „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ In *Hochschule als transkultureller Raum. Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, herausgegeben von Lucyna Darowska et al., 39–66. Bielefeld: Transcript, 2010.

Williams, Henrik. „Runestones and the Conversion of Sweden.“ In *This Immense Panorama: Studies in Honour of Eric J. Sharpe*, herausgegeben von Carole M. Cusack and Peter Oldmeadow, 59–78. Sidney Studies in Religion 2. Sydney: School of Studies in Religion, 1999.

WHAT DOES FRIGG SAY TO LOKI —AND WHY?

Karen Bek-Pedersen

Aarhus

LET ME MAKE ONE THING CLEAR from the outset: I do not know the answer to the question posed in the title, and you will not find the answer anywhere in what follows. However, I am willing to speculate and this is what I intend to do below.

The title alludes, of course, to the Old Norse myth about the death of Baldr and my intended focus is more specifically the very detailed version of this myth that Snorri recounts in *Gylfaginning* 49. Here, it is said that when Baldr told the *æsir* of his ominous dreams, they proceeded to take the utmost care to circumvent the evil predictions of his dreams. Their precautionary measures consisted primarily in Frigg obtaining an oath

not to harm Baldr from every living being, every plant and every object and type of material, thus rendering him invulnerable. The one fatal exception was the mistletoe, which, according to Snorri, Loki subsequently and cunningly ensured was used against Baldr as a weapon, thereby causing his death.

This myth, in its entirety but also individual elements of it, has attracted much scholarly attention over the years. The focus here is on the interaction between Frigg and Loki prior to Baldr's death.¹

1 Studies of the Baldr myth include e.g. Boberg, *Balder og Misteltenen*; Kjølbye, "Nyt syn på Baldermyten"; Stjernfelt, *Baldr og Verdensdramaet*; Lindow, *Murder and Vengeance*; Liberman, "Some Controversial

In *Gylfaginning* 49, the episode is described thus:

Hann [Loki] gekk til Fensalar til Friggjar ok brá sér í konu líki. Þá spyr Frigg ef sú kona vissi hvat Æsir höfðusk at á þinginu. Hon sagði at allir skutu at Baldri, ok þat at hann sakaði ekki. Þá mælir Frigg: “Eigi munu vápn eða viðir granda Baldri. Eiða hefi ek þegit af öllum þeim.” Þá spyr konan: “Hafa allir hlutir eiða unit at eira Baldri?” Þá svarar Frigg: “Vex viðarteiningur einn fyrir vestan Valhöll. Sá er mistilteinn kallaðr. Sá þótti mér ungr at krefja eiðsins.” Því næst hvarf konan á brut. En Loki tók mistiltein ok sleit upp ok gekk til þings.²

He [Loki] went to Fensalir to Frigg and disguised himself as a woman. Then Frigg asks whether that woman knew what the æsir were doing at the assembly. She said that everyone was shooting at Baldr, but that he was not harmed. Then Frigg says: “Neither weapon nor wood will harm Baldr. An oath I have obtained from them all.”

Then the woman asks: “Have all things sworn to not harm Baldr?”

Then Frigg answers: “A single wooden sprig grows west of Valhöll. It is called mistletoe. That one seemed to me young to request the oath from.”

Upon this the woman disappeared. But Loki took the mistletoe and tore it loose and went to the assembly.³

The implication here is that the special status of the mistletoe is a secret known to Frigg alone.⁴ Were it not a secret, then why would Loki need to disguise himself? If it were common knowledge, he would not need to ask Frigg. Besides, for Baldr’s invulnerability to work, the crucial flaw in it would need to be kept secret – otherwise, the entire exercise of obtaining the oath would be in vain – and as soon as Loki knows about the mistletoe, he abuses this piece of knowledge.

Frigg is the one who has obtained the oath from all things and Loki knows to ask her rather than anyone else. However, since the whole point of obtaining the oath is to preserve Baldr’s life, one would expect Frigg to guard such a secret extremely well. The curious point is that she does not seem to live up to this expectation because, according to *Gylfaginning* 49, she simply tells Loki the secret as soon as he asks her. This odd exchange has received remarkably little attention in scholarship hitherto; to the best of my knowledge, only two interpretations have been offered: Lindow suggests that the dialogue between Frigg and Loki has the character of “an abbreviated contest of wisdom,” which is entirely in line with my thinking

Aspects.” For a brief overview, see Lindow, “Tears of the Gods,” 156–58.

2 Snorri Sturluson, *Edda*, 45.

3 My translation; unless otherwise stated, all translations are my own.

4 Depending on how the term *bróðrbarm* in *Baldrs draumar* 9 is interpreted, this may not be the case, because if this word is understood to refer to the mistletoe (*Lexicon Poeticum*, 286; *Eddukvæði I*, 447) then it means that this piece of knowledge is accessible to others besides Frigg—in this case the dead *völva* consulted by Óðinn. For the purposes of this essay I will regard it as a secret known only by Frigg.

here.⁵ And Quinn suggests that Frigg intends to first assess how much the stranger (Loki in female disguise) knows by asking what goes on at the assembly and then, deeming her interlocutor an insignificant woman, to demonstrate her own superior knowledge, thus naïvely giving away her secret.⁶ I do not find Quinn's explanation of Frigg committing hubris convincing; instead, I concur with Lindow in his reading. The episode, however, deserves more detailed analysis and this is what I intend to provide here.

Only two pieces of information are presented in the above-cited passage from *Gylfaginning* 49 that may serve to explain Loki's success in his evil scheme: one is that he disguises his identity as well as his gender; the other is that he seeks out Frigg on her home ground, in Fensalir. The impression conjured by the *Gylfaginning* episode considered in isolation is that Frigg is either duped or for some reason reassured by Loki's feminine appearance. As Snorri tells the story, she does not appear to question his presence there and at first glance it seems as if the feminine guise renders him an unsuspecting person in Fensalir. Since Loki, as far as we are told, has not taken on the appearance of any specific woman, but simply that of a woman, it raises the question of what kinds of female characters might be expected to roam the corridors of Fensalir. We have no competent way of answering this, but

we must imagine that Frigg does. We know that knowledge about fate and future events is commonly ascribed to various female figures, such as *nornir*, *völur*, *disir*, Frigg and Gefjun,⁷ which is entirely in line with the fact that Óðinn seeks out the *völva* in order to make sense of Baldr's dreams. While Frigg may be the sole possessor of this specific *piece* of knowledge, she is not alone in possessing this *type* of knowledge, as is made very clear in, for example, stanzas 21 and 29 of *Lokasenna* that describe Gefjun and Frigg by means of virtually the very same phrase: both are knowledgeable about fate.⁸ Loki obviously knows this and taking on the appearance of a woman therefore seems the least of his stratagems.

Even so, none of this explains why Frigg should so blatantly trust another woman, however wise, with her secret. Not only is Frigg female and knowledgeable about fate, she is Baldr's mother and thereby the natural protector of his life, but in addition to this, her protective reaction to his ominous dreams also makes her the only one who knows the

5 Lindow, *Murder and Vengeance*, 59.

6 Quinn, "What Frigg Knows," 82–86.

7 For detailed discussions of these beings, see e.g. Murphy, "Herjans Disir"; Bek-Pedersen, *The Norns*; Lionarons, "Disir, Valkyries, Völur"; Raudvere, *Kunskap och insikt*; Ström, *Diser, nornor, valkyrjor*. The fact that Óðinn claims in *Lokasenna* 21 to possess similar knowledge may be explained by way of his knowledge of the *seiðr*-ritual, which he learnt from Freyja, as well as his consultations with *völur*.

8 In *Lokasenna* 21, Óðinn says about Gefjun: "aldar ørlög hygg ek at hon ǫll um viti iafngörla sem ek"; and in stanza 29, Freyja says about Frigg: "ørlög Frigg hygg ek at ǫll viti, þótt hon sjálfgi segi." All citations of eddic poetry are from *Eddukvæði I*, 2014.

secret of how he can be killed, which means that she simultaneously holds power over his death.⁹ It cannot have escaped Frigg's own attention that this exclusive supremacy is lost the moment she lets her secret out and it must therefore be assumed that she does not do so lightly or even willingly.

For this reason, it seems extremely peculiar that she should reveal this piece of knowledge to an apparent stranger who happens to put the unfortunate question. There appears to be nothing in *Gylfaginning* 49 that compels Frigg to respond and it looks as if she simply volunteers the information. Admittedly, the myth, being a myth, does not require logical reasoning behind the actions of characters, but Frigg's giving away of this secret is nonetheless so unexpected that it calls for some attention.

The exchange between Frigg and Loki is presented partly as reported speech, partly as direct speech. Frigg initiates the conversation by asking what news her visitor brings from the assembly, a fully believable way of beginning a conversation, and the disguised Loki's comment reveals that the oath-taking exercise is working since Baldr is unharmed no matter what is thrown at him. However, the opening is 'only' reported speech and we are not told how either of these utterances is worded, whereas the rest of the dialogue is presented as direct speech, revealing that it is

virtually in verse.¹⁰ This shows in Frigg's first direct response to Loki: "Eigi munu vǫpn eiða viðir granda Baldri. Eiða hefi ek þegit af ǫllum þeim"; similarly, Loki's subsequent question reads: "Hafa allir hlutir eiða unit at eira Baldri"; and the opening part of Frigg's final response reads: "Vex viðarteiningur einn fyrir vestan Valhöll." The strongly alliterative character of this exchange could well be taken to indicate that Snorri's now lost sources for his very detailed account of the circumstances surrounding Baldr's death were either poetic or consisted at least of crumbled verse.¹¹ Snorri certainly had other and more sources at his disposal than we do now and it is by no means unlikely that a more developed dialogue between Frigg and her disguised visitor formed part of that source material.

This dialogue, in its extant form, appears worthy of a close inspection that takes into account also what is said about Baldr's death in other texts as well as the formats of those texts in relation to the dialogue between Frigg and Loki. I will start with these other texts.

In *Völuspá* 31–33, the *völva* describes how Baldr is killed by Høðr, how the mistletoe is involved and how Frigg subsequently weeps in Fensalir. *Völuspá* only alludes to the aspects I am looking to elucidate in the sense

9 It is a common motif in European traditions that the mother or deity who gives life also has the power to take it away, cf. Giannakis, "Fate-as-Spinner," 25.

10 Cf. Lindow, *Murder and Vengeance*, 59.

11 Lindow, *Murder and Vengeance*, 59, suggests the same, adding that Snorri may have wanted to make it look as if he had a poetic source at his disposal, i.e. that Snorri is responsible for the seemingly poetic appearance of the direct speech.

that the information presented does not shed any light on Frigg's conversation with Loki. Regarding the form, the only dialogue that takes place in *Völuspá* is between the *völva* and Óðinn, and the dialogue in *Völuspá* belongs to a different textual level than do the descriptions of Frigg, Baldr and in the following stanzas Loki. Moreover, dialogue may not be the correct word since we hear only what the *völva* says, while Óðinn's voice is entirely absent from the poem, although the *völva* appears to address him directly at certain points.¹² *Völuspá* does not in any way feature or report on direct interaction between Frigg and Loki.

Völuspá, then, portrays what is probably to be understood as a verbal exchange between a male figure and a wise female, namely between Óðinn and the *völva*, but neither is in disguise and no secret or crucial piece of information that might correspond to Frigg's secret appears to be in play. Perhaps the information that the *völva* divulges on a new world arising after Ragnarök might have the character of knowledge hitherto unknown to anyone other than the *völva* herself, while perhaps her last, exasperated utterance, that 'now she will sink,' may indicate her knowledge that she herself belongs to the old world and will succumb with it. Although it refers to Baldr's death, the details mentioned in this poem do not in any direct sense elu-

cidate the issues central to the present investigation, which is the question of why Frigg reveals her secret to Loki.

In *Vafþrúðnismál* 54–55, the disguised Óðinn (who calls himself Gagnráðr) brings to an end his wisdom contest with the *jötunn* Vafþrúðnir by posing the trick question: "hvat mælti Óðinn, áðr á bál stigi, sjálfir í eyra syni?": 'What did Óðinn whisper, before mounting the funeral pyre, into his dead son's ear?' Vafþrúðnir's response echoes the wording closely: "Ey manni þat veit, hvat þú í árdaga sagðir í eyra syni": 'No man knows that, what you once whispered into your son's ear.' Like the conversation between Frigg and Loki in *Gylfaginning* 49, this involves a piece of information that in all likelihood is known only by one of the parties, but in the case of *Vafþrúðnismál* it is the one asking the question who also knows the answer and the answer is not revealed. The question is rhetorical and the secret remains; what Óðinn actually did whisper is effectively irrelevant since the point here is that only he can know.

Beyond the fact that Baldr was burned on a funeral pyre after his death, *Vafþrúðnismál* does not tell us much about the myth in question. In terms of the dialogue between Óðinn and Vafþrúðnir, which is comparable to the dialogue between Frigg and Loki insofar as it involves a secret and a disguised visitor looking for information, it is noteworthy that Óðinn deliberately asks a question that will reveal his identity—apparently intent on bringing the dialogue to a close after extracting information from his opponent and

12 On the relationship between Óðinn and the *völva* in *Völuspá*, see e.g. Gísli Sigurðsson, "Ein sat hun úti"; Quinn, "Dialogue with a Völva"; McKinnell, *Meeting the Other*.

without disclosing his secret. This seems an important point: that Óðinn himself decides to reveal his own identity.¹³

That Baldr's death is referred to in the past tense, even *í árdaga*—which in logical terms would indicate that it has already occurred by the time Óðinn has his encounter with *Vafþrúðnir*—is not as significant as it may seem at first glance. Myths refer to each other in many ways besides chronologically, which means that applying the logic of cause-and-effect or chronological sequences to them is, very often, redundant.¹⁴

Vafþrúðnismál, then, presents a frame that recalls the exchange between Frigg and Loki in the sense that a male character in disguise converses with and attempts to extract knowledge from a character said to possess great wisdom. But it differs in the sense that it is a contest into which both parties enter knowingly. Moreover, its reference to Baldr fulfils a contextual function, but is not intended to shed much light on the circumstances of Baldr's death.

Baldrs draumar is highly relevant in the present context, although the poem mentions neither Frigg nor Loki, at least not explicitly. The arrangement with Óðinn questioning the *völva* is reminiscent of the one wherein Frigg is questioned by Loki: he is in disguise; she only speaks because she does not know his real identity, and the conversation – as it has come down to us—comes to a rather abrupt end. In this sense, the dialogue between Óðinn and the *völva* in *Baldrs draumar* recalls in more than one way the conversation between Frigg and Loki in *Gylfaginning* 49; moreover, it concerns the same topic.

In *Baldrs draumar*, Óðinn in disguise (he calls himself *Vegtamr*) travels to the gates of Hel to force a long-dead *völva* to rise from her grave and he proceeds to ask her questions about what will happen to Baldr; in *Gylfaginning* 49, Loki in disguise goes to Fensalir and questions Frigg about Baldr's invulnerability. Both Óðinn and Loki conceal their real identities and in both cases this appears, in fact, to be the main reason why the two female figures will speak to them. *Gylfaginning* 49 does not state that Loki's identity is revealed, but in *Baldrs draumar*, as soon as the *völva* discovers that she is conversing with Óðinn, she retracts, refusing to answer any more questions and tells him bluntly to go away. She would not, it seems, have spoken to him at all had she known from the beginning who he was.

This is rather a strong reaction—the *völva* realizes that she has been tricked and

13 He does the same in *Grímnismál*, where he turns up at Geirrðr's in disguise (calling himself *Grímnir*), holds a long monologue and eventually reveals his real identity in stanzas 51–54.

14 "[T]he causal nexus is absent from myth. This is correct because myth is timeless: what is being described are not events in time, but sometime events that give rise to historical time in the first place. It is not sensible to try to connect the sequence of events as expressed in a mythical account with the sequence of cause and effect in which human time, and human consciousness, is delineated" (Winterbourne, *When the Norns Have Spoken*, 15–16).

reacts to this by letting Óðinn know and by bringing the conversation to a halt, sending him packing. There is no equivalent to this in the dialogue in *Gylfaginning* 49. The corresponding turn would be that Frigg had unmasked Loki, refused to answer his question and plainly told him to go away. This is not what happens. Instead, we are simply told that Loki went away after Frigg responded to his question and nothing is said of Frigg's reaction at this point. His con seems to have been a success.

Both endings come across as somewhat abrupt, but *Gylfaginning* 49 does not indicate a revelation of the questioner's true identity. However, the fact that Loki, in response to a comment by Frigg, openly refers to his malicious involvement in Baldr's death in *Lokasenna* 28 implies that a revelation of his identity, whether voluntary or involuntary, was in some versions part of the myth.

The question that the gods debate in stanza 1 of *Baldrs draumar* is: "hví væri Baldri ballir draumar": 'why Baldr had evil dreams.' The purpose of Óðinn's subsequent journey to the underworld apparently is to seek answers to this, although his initial question to the dead *völva* sounds rather loaded and anticipating a particular meaning to his son's dreams since he asks who is expected in Hel. He then asks who is going to kill Baldr and who will avenge him before putting a fourth question about women weeping for love, to which the *völva* responds by saying that she now knows his real identity. If Óðinn's intention is to circumvent the events predicted in

Baldr's dreams then his attempt is thwarted when the *völva* interrupts his questions; if his intention is to merely uncover the future predicted by the dreams then the aim is to a certain point achieved and is then superseded by the *völva*'s assurance that Ragnarøk is now imminent.

In *Gylfaginning* 49, Loki's implied intention could perhaps also be described as an attempt to uncover Baldr's future; but whereas the *völva* seems to disable Óðinn from taking any further action before Ragnarøk, the opposite is the case with Frigg who effectively enables Loki to pursue his evil intentions, which will lead to Ragnarøk. This discrepancy lies in the fact that Óðinn and Frigg seek to protect Baldr whereas the *völva* appears indifferent to his fate and Loki wants to harm him.

The two narratives, then, follow similar structures. Male protagonist in disguise seeks out wise female to uncover secret knowledge about Baldr's fate, although the respective protagonists have separate aims: Óðinn's interest is to keep Baldr alive, Loki's is to ensure his death. The respective outcomes are fundamentally similar to one another: Baldr's death occurs in spite of Óðinn's and Frigg's attempts to circumvent his prophetic dreams. These similarities are striking and perhaps provide some clues for understanding what happens between Frigg and Loki in *Gylfaginning* 49.

Baldrs draumar describes how Óðinn employs *valgald*, 'corpse-reviving spells,' in order to force the not only dead, but also very

reluctant *völva* to speak to him. Again, there is no equivalent of this mentioned in the *Gylfaginning* account, but imagining some sort of comparable element would explain why Frigg reveals her secret: Perhaps she is not simply blurting it out, but has been somehow coerced by her disguised visitor. That Frigg is tricked into giving up the secret and thereby losing a power game is how the scene is commonly interpreted, but *Gylfaginning* 49 itself does not fully expose the means by which Loki tricks her. It is hard to believe that his disguise alone is sufficient to carry off his ploy—would she really reveal her secret to any woman who happened to ask? Some sort of force would seem more convincing.

Finally, in *Baldrs draumar*, it is not entirely clear whether Óðinn intentionally reveals his identity, but I would suggest that this is not the case. The four questions he puts to the dead *völva* follow the plot structure of the story about Baldr's death progressively: st. 6: who is expected in Hel, response: Baldr; st. 8: who will kill Baldr, response: Høðr; st. 10: who will avenge Baldr's death, response: Váli who will be born to Rindr and Óðinn; st. 12: who are the women who weep for love. With this, the question and answer sequence stops because the *völva* does not answer the fourth question. The fourth question, however, could be taken to refer to the weeping intended to bring Baldr back from Hel, described in *Gylfaginning* 49. Óðinn's intention when asking this question could then be to discover either whether ev-

eryone is going to weep for Baldr or who will refuse to participate in this rescue attempt. But things do not proceed that way, because the *völva* abruptly changes the course of the conversation by stating that she has realized who her interlocutor is. The fourth question remains unanswered and we lack the pieces that would allow us to perceive a direct link between Óðinn's query and the *völva*'s reaction to it.¹⁵

It is significant that it is the *völva* rather than Óðinn himself who reveals his identity. This breaks the pattern known from other similar dialogue-poems where Óðinn is fully in charge of when to bring in the disclosure and display his power over his opponent.¹⁶ The reason why *Baldrs draumar* is different in this respect probably is that Baldr's death constitutes the first time when the gods do not get what they want, an imbalance that ultimately results in Ragnarøk.¹⁷ Óðinn's loss of control over the *völva* here can then be interpreted as indicative of the approaching end of the world. Similarly, Frigg's assumed

15 If Óðinn's fourth question does relate to the weeping for Baldr in the attempt to get him out of Hel again, then perhaps the *völva*'s apparently sudden change of topic could be regarded as her way of disempowering Óðinn—as though she were just leading him on, allowing him to think that he was obtaining vital information, which he might be able to use, only to finally make it clear to him that this is where it ends. This, however, is speculative.

16 Cf. *Vafþrúðnismál* and *Grímnismál*; also the riddle sequence in *Hervarar saga ok Heiðreks* 10 is brought to an end when Óðinn, disguised as Gestumblindi, asks what Óðinn spoke into Baldr's ear before he was laid on the pyre (*Hervarar saga ok Heiðreks*, 50).

17 Lindow, "Tears of the Gods," 169.

loss of control to her disguised visitor brings about Baldr's death and ultimately Ragnarøk.

Lokasenna is also relevant to the present discussion and may add to our understanding of the conversation between Frigg and Loki in *Gylfaginning* 49. It is the only other direct exchange between these two characters and it, too, concerns Baldr and his (imminent?) death. The relevant stanzas of *Lokasenna*, 27–29, run as follows:

Frigg kvað:
Veiztu, ef ek inni ættak
Ægis höllom í
Baldri líkan bur,
út þú né kvæmir
frá ása sonum,
ok væri þá at þér vreiðum vegit.

Loki kvað:
Enn vill þú, Frigg,
at ek fleiri telja
mína meinstafi;
ek því réð,
er þú ríða sérat
síðan Baldr at solum.

Freyja kvað:
Ærr ertu, Loki,
er þú yðra telr
ljóta leiðstafi;
ørlog Frigg
hygg ek at ǫll viti,
þótt hon sialfgi segi.¹⁸

Frigg said:
You know that if I had in here
in Ægir's hall
a boy like my son Baldr,
you would not get away
from the sons of the Æsir;
there'd be fighting against furious you.

Loki said:
Do you want me, Frigg,
to say still more
about my wicked deeds,
I (will) bring it about
that you will not see
Baldr riding to the halls again.

Freyja said:
Mad are you, Loki,
when you talk of
your evil deeds,
all of fate Frigg,
I believe, knows,
though she herself does not speak.

One detail that attracts immediate attention here is Frigg's reluctance or perhaps inability to speak (openly) about what she knows, a piece of information echoed by Snorri in *Gylfaginning* 20 where he cites *Lokasenna* 29, adding that Frigg knows *ørlog manna þótt hon segi eigi spár*. Since it is apparently a characteristic trait not only of Frigg, but of all mythological females knowledgeable about fate, that they do not willingly put into words the knowledge they have, it seems all the more strange that Frigg should do so with regards to the one crucial piece of information that could prevent her son's death—especially considering her efforts to not only avoid his death in the first place, but also retrieving him from the dead after the catastrophe has taken place. The mere fact that she does speak in *Gylfaginning* 49 could therefore be seen as an indication that something is horribly wrong.

One explanation for maintaining silence regarding knowledge pertaining to fate could

18 *Eddukvæði I*, 413–14.

be the notion that speaking about events will bring on the events. It seems that the very putting into words of a potential future direction was considered equal to securing that direction, as if saying the words out loud turns the potential into fact.¹⁹

Frigg's reluctance to speak about fate is markedly contrasted by Loki's gleeful statement, which could be seen not only as a cruel reminder, but also as a malicious revelation of the fact that he was the woman whom Frigg spoke to and that she herself provided him with the means of bringing about Baldr's death.²⁰ Whether Loki's utterance in *Lokasenna* 28 is taken as a reference to what

is already known, at least by Frigg if not anyone else, or as an actual revelation of what has hitherto been unknown is not of great consequence. The former seems more likely since the poem as a whole comes across as a spiteful listing of how each of the gods has in some way compromised his or her own integrity in the past. The dreadful irony of the *Lokasenna* episode is that Frigg has, in fact, not remained silent about all she knows about fate—as Loki well knows.

As has been pointed out by Quinn, it seems to be an implication in *Lokasenna* that all the secrets Loki reveals during the course of that poem must constitute information that was known to the bearers of those secrets, but not necessarily known to anyone else.²¹ Gefjun, for example, obviously knew that she had had an amorous encounter with *sveinn inn hvíti*, 'the fair young man,' as Loki blurts out in *Lokasenna* 20, although she may have thought herself the only one who knew. The question of course is how Loki then knows unless that fair young man were himself.²² Similarly, Frigg must know that she has told the secret about the mistletoe to someone, again the question—unanswerable to us—is whether she knew whom she was talking to.

I am going to entertain, for a moment, the possibility that she did know. This may seem unlikely at first, but there are certain points that speak in favour of it. If, for ex-

19 On the power of the spoken word, see e.g. Raudvere, *Kunskap och insikt*, 42–56.

20 Depending on variant manuscript readings, Loki's utterance may even be read as a taunting assurance that he will bring about Baldr's death. The manuscript variations in the exact wording of Loki's statement open up different possible interpretations of it: He may be saying that he did ensure Baldr's death, which is the reading generally construed, or he may be saying that he will ensure it. The central word is *reþ* as it is rendered in *Konungsbók* (usually normalized as *rēð* or *rēþ*), whereas AM 748 I b 4to has *ræð*. The issue is that the sign *ε* is used in *Konungsbók* to denote both *æ* and *é*, and this means that *rēþ* can be read as *ræð* and as *rēð*, respectively (von See, *Kommentar*, 443). Both are forms of the verb *ráða*, which in this context means something like 'to cause, to bring about.' The difference lies in the tense; *rēð* is the past tense and *ræð* the present tense form that can also be used to denote future. Loki, then, is either saying that he brought about Baldr's death (*rēð*) or that he will bring it about (*ræð*) (cf. Quinn, "What Frigg Knows," 82; Bek-Pedersen, "The Nornir," 207–08; Lindow, *Murder and Vengeance*, 129–30). One problem with this reading would seem to be that it apparently renders Loki prophetically gifted. Besides, his accusations in *Lokasenna* generally concern events that have already taken place.

21 Quinn, "What Frigg Knows," 67 and 73.

22 Quinn, "What Frigg Knows," 76.

ample, we are to take seriously the idea that Frigg knows about fate then she will also know that fate cannot be circumvented, however hard you try. At most, it may be temporarily put on hold, which is probably how her actions should be seen when she obtains an oath from all things not to harm Baldr. It is a way of buying time, but it is merely that. If Frigg is as wise as we are made to believe, then she must know this. And if her knowledge of the future is to be considered equivalent to that of the *völva*, then she is also able to see beyond Ragnarøk—to the new world in which Baldr will return. Is she, then, deciding to jump rather than wait to be pushed? It is not impossible that Frigg might intend to make Loki think that he has won only for his adversary, her own beloved son, to survive him in the end—which is, according to *Vafþrúðnismál* and *Völuspá*, also a new beginning. But the argument would be speculative at best.

The conversation between Frigg and Loki in *Gylfaginning* 49 is in itself ill explained and remains a bit of a conundrum; it is simply odd that Frigg should slip a secret that will annul her efforts to preserve her son's life and ultimately lead to the destruction of the whole world if she thought she could stave off those events by keeping her knowledge to herself. If we are to take the *Gylfaginning* account at face value, it is Loki's disguise as a woman that causes Frigg to disclose the crucial piece of information to him, but while the gender change may well have had an effect on the exchange between Frigg and Loki, it seems

unconvincing as an explanation in itself. I believe Snorri knew more than he is telling us and I believe that looking beyond Snorri's version can help us to gain a better—if not exactly good—understanding of the episode.

More clues to why Frigg reveals the fatal quality of the mistletoe to Loki do seem to exist in other texts that treat the same myth, particularly *Baldrs draumar*, but also *Loðkasenna* and, to a lesser extent, *Vafþrúðnismál*. When taken together, these three poems suggest a plausible answer to the question asked in the title of this essay: What does Frigg say to Loki—and why?

Her opponent is able to exercise control over her, forcing her to part with her knowledge, and his disguise somehow renders her unable to defy his power. Afterwards, his true identity is revealed, most probably by himself, but by then it is too late—the secret is out and events run their fatal course.

Conjecturally, it might also be that Frigg sees further into the future than Loki, that she realizes the uselessness of struggling against fate and that she deliberately speeds up the inevitable events that will eventually bring her son back to life in the new world after Ragnarøk.

Until now, most scholars have interpreted the dialogue in *Gylfaginning* 49 in such a way that Loki fools Frigg into giving away a secret. Since we have so little of the conversation between Frigg and Loki to base our interpretations on, we cannot know for sure exactly how she ends up parting with her knowledge. The trickery-explanation seems

unsatisfactory in the sense that it portrays Frigg's knowledge of fate as extremely limited; for a goddess of her status and calibre, who is even said by others to know all of fate, one would think that something exceptional would be required to fool her in this way. The explanation that she is somehow forced into making things move towards Ragnarøk—or that the very notion that Frigg speaks about fate is an indication that Ragnarøk is approaching, as suggested above—whether deliberately or not, is in my opinion more convincing. Not least, this explanation would equip Frigg with more appropriate measures of foresight and a more suitable understanding of the inevitability of what Baldr's dreams mean: The dreams in themselves constitute the fatal sign of where things are inescapably heading and Frigg, of all people, must realize this.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- Eddukvæði I – Goðakvæði*. Edited by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2014.
- Hervarar saga ok Heiðreks*. Edited by Christopher Tolkien and G. Turville-Petre. London: Viking Society for Northern Research, University College London, 1976.
- Snorri Sturluson. *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. Oxford: Clarendon Press, 1982.

SECONDARY SOURCES

- Bek-Pedersen, Karen. "The Nornir in Old Norse Mythology." Unpublished PhD thesis, University of Edinburgh, 2007.
- . *The Norns in Old Norse Mythology*. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2011.
- Boberg, Inger M. *Balder og Misteltenen*. Copenhagen: Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie, 1943.
- Giannakis, George. "The 'Fate-as-Spinner' Motif: A Study of the Poetic and Metaphorical Language of Ancient Greek and Indo-European." Part I. *Indogermanische Forschungen* 103 (1998): 1–27. Part II. *Indogermanische Forschungen* 104 (1999): 95–109.
- Gisli Sigurðsson. "'Ein sat hún úti...' Søger Odin viden hos volven i Voluspå – eller fik hun sin viden hos Odin?" *Tradisjon. Tidsskrift for Folkloristik* 2 (2000): 3–13.
- Kjølbye, Marie-Louise. "Nyt syn på Baldrmyten." *Danske Studier* (1989): 47–68.
- Lexicon Poeticum – Antiquæ Linguae Septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske Skjaldesprog*. Finnur Jónsson, ed. København, 1931.
- Liberman, Anatoly. "Some Controversial Aspects of the Baldr Myth." *Alvíssmál* 11 (2004): 17–54.
- Lindow, John. *Murder and Vengeance Among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1997.
- . "The Tears of the Gods: A Note on the Death of Baldr in Scandinavian Mythology."

- gy.” *Journal of English and German Philology* 101, no. 2 (2002): 155–69.
- Lionarons, Joyce Tally. “Dísir, Valkyries, Völur, and Norns: The Weise Frauen of the Deutsche Mythologie.” In *The Shadow-Walkers. Jacob Grimm’s Mythology of the Monstrous*, edited by Tom Shippey, 271–98. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005.
- McKinnell, John. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: D. S. Brewer, 2005.
- Murphy, Luke John. “Herjans dísir. Valkyrjur, Supernatural Femininities, and Elite Warrior Culture in the Late Pre-Christian Iron Age.” Unpublished MA Thesis. Háskóli Íslands. Reykjavík, 2013.
- Quinn, Judy. “Dialogue with a vǫlva: Vǫluspá, Baldrs draumar and Hyndluljóð.” In *The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*, edited by Paul Acker and Carolyne Larrington, 245–74. New York: Routledge, 2002.
- Quinn Judy. “What Frigg Knew: The Goddess and prophetess in Old Norse Mythology.” In *Dee, profetesse, regine e altre femminili nel Medioevo germanico*, edited by Elena Maria Ruggerini and Veronika Szöke, 67–88. Cagliari: CUEC, 2015.
- Raudvere, Catharina. *Kunskap och insikt i norrön tradition. Mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*. Lund: Nordic Academic Press, 2003.
- Stjernerfelt, Frederik. *Baldr og verdensdramaet i den nordiske mytologi*. Copenhagen: Museum Tusculanum, 1990.
- Ström, Folke. *Diser, nornor, valkyrjor: Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1954.
- von See, Klaus et al. eds. *Kommentar zu den Liedern der Edda 2: Götterlieder (Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða)*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1997.
- Winterbourne, Anthony. *When the Norns Have Spoken. Fate and Time in Germanic Paganism*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2004.

KAT GODEU – DIE ‚SCHLACHT DER BÄUME‘

Helmut Birkhan

Institut für Germanistik, Universität Wien

DEM GESCHICHTSZENTRIERTEN LIVIANISCH-vergilianischen Vorbild in Geoffreys of Monmouth *Historia Regum Britanniae*¹ steht in einer völlig andersgearteten Dichtung, wie mir scheint, das des Ovid zur Seite. Ich möchte das an einem so problematischen Werk wie *Kat Godeu* (modernisiert: *Cad Goddeu*) ‚Das Heer der Bäume‘ oder wie gewöhnlich übersetzt ‚Die Schlacht der Bäume‘ (‚Battle of Trees‘) zu zeigen versuchen,² nachdem bereits vor einigen Jahren Marged Haycock den

Namen Ovids ins Spiel gebracht, allerdings die vergleichbaren Stellen dann doch für voneinander unabhängig angesehen hatte.³ Dieses Werk findet sich nebst 60 anderen Texten in der Sammelhandschrift *Llyfyr Taliessin* ‚Buch des Taliesin,‘⁴ die übrigens

1 Vgl. Birkhan, *Römische Vorbilder* [im Druck].

2 Vgl. auch Birkhan, *Das Geheimwissen*, 201–210. Ich folgte dort der Übertragung von Ford, *The Mabinogi*, 183–87, soweit sie mir einleuchtete, gehe aber hier von der neueren Untersuchung Haycock, *Legendary Poems*, 167–239, aus.

3 Haycock, *Legendary Poems*, 171.

4 National Library of Wales, Aberystwyth; Ms. Peniarth 2, fol. 11r–13r, in moderner Zählung: S. 23, 9–27, 12. Textkritisch herausgegeben mit wortgetreuer Übersetzung von Haycock, *Legendary Poems*, 174–86, (Kommentar, 187–239). Eine Abbildung der Pergamenthandschrift NLW Peniarth MS 2 (*Llyfr Taliessin*) ist elektronisch zugänglich unter: <http://digidol.llgc.org.uk/METS/LLT00001/frames?div=22&subdiv=0&locale=cy&mode=reference> (1. Juni 2019). Dem Schotten William Forbes Skene (1809–1892) bleibt das Verdienst, der Erstherausgeber und Übersetzer des *Llyfyr Taliessin*

von einem Schreiber geschrieben wurde, von dessen Hand auch eine der 60 Kopien⁵ des *Brut y Brenhinedd*, der kymrischen Bearbeitung von Geoffreys *Historia*,⁶ stammt.⁷ Die Handschrift, die früher um 1275 datiert wurde, wird neuerdings in die erste Hälfte des 14. Jh.s⁸ gesetzt. Die Entstehungszeit der Dichtung selbst ist nicht genauer zu bestimmen. Sie ist jedenfalls auf Grund sprachlicher Kriterien nicht sehr alt, das heißt aus dem späten 12. bzw. dem 13. Jh.⁹ Die neue Herausgeberin schreibt sie dem Dichter Llywarch ap Llywelyn (1173–1220) zu, der mit Bardennamen *Prydydd y Moch* ‚Dichter des Schweines‘ hieß und am Hof Llywelyns d. Gr. (ca 1172–1240) wirkte.¹⁰ Ich nenne den Autor „Pseudo-Taliesin.“ Trotz oder gerade wegen der Schwierigkeit des Textes ist das Stück neben den „Vier Zweigen des Mabinogi“ und der Kindheitsgeschichte des Taliesin (*Hanes Taliesin*) der populärste kymrische Text überhaupt und ein berühmter Tummelplatz der Keltenesoteriker und Öko-Ideologen.¹¹

(1868) gewesen zu sein, wenn auch seine im Internet zugänglichen Übertragungen heute völlig überholt sind.

5 Griscom, *The Historia*, 586–99.

6 Vgl. Birkhan, *Römische Vorbilder*.

7 Haycock, *Legendary Poems*, 1–2.

8 Bromwich, *Triodd*, 509: „fourteenth century(?)“.

9 Haycock, *Legendary Poems*, 21–27.

10 Haycock, *Legendary Poems*, 30–35, 173.

11 Vgl. die Darbietung unter: <https://celticsprite.wordpress.com/category/celtic-tree-lore/> (4. Mai 2019) mit „Battle of the Trees“ als Video eines „Celestial Elf.“ Auch in der Fantasiliteratur ist der Text angekommen, so etwa in *Madru oder der große Wald* von Frederik Hetmann oder bei Tim Powers in *The Drawing of the Dark*, wo dieser Text sogar im frühneuzeitlichen Wien erscheint.

Kat Godeu ist locker, aber doch unverkennbar, in die Heilsgeschichte eingebettet und zwar so, daß es gegen Ende geradezu blasphemisch wirkt. Da sind einmal die Aussagen, die ich „panipsistisch“ nannte,¹² weil sich das Ich in alles und jedes versetzen oder sich als alles und jedes bezeichnen kann. Solche Aussagen kennen wir vor allem aus dem Mund des ältesten Ur-Dichters Irlands *Amairgen Glúngel* im *Lebor Gabála* §74¹³, aus dem wohl auch die Behauptung des Dichter-Ichs stammt, daß es „aus dem Wasser der ‚Neunten Woge‘“ (V. 162: *o dwfyr ton nawvet*) geschaffen sei. Wenn der irische Ur-*fili*, indem er den rechten Fuß auf irischen Boden stellt, sehr frei übersetzt spricht.

„Ich bin ein Tautropfen in der Sonne, die Stärke der Kunst, ein beutereicher Speer,¹⁴ so stellt sich dem Pseudo-Taliesin kongenial an die Seite:¹⁵

Ich war ein Tropfen in der Luft. Ich war Sternenglanz. Ich war ein Wort in der Schrift. Ich war in meinem Anfang ein Buch [Anspielung auf Joh. 1, 1]. Ich war Laternenlicht, eineinhalb Jahre lang. Ich war eine Brücke, die sich über sechzig Mündungen erstreckte.¹⁶

12 Birkhan, *Kelten*, 946–8.

13 Cross and Slover, *Ancient Irish Tales*, 18, 21.

14 2678–2680: *Am der grene | Am cain inbai | Am tore ar gail*; eine andere ältere Übersetzung lautete: ‚I am Dew-drop, | I am Fairest of Flowers, | I am Boar for Boldness‘ vgl. <https://www.maryjones.us/ctexts/lebor5.html> (4. Mai 2019), § 74.

15 Haycock, *Legendary Poems*, 174–75.

16 5–12: *Bum deigyr yn awyr, | bum serwawl syr. | Bum geir yn llythyr, | bum llyfyr ym prifder. | Bum llugyrn lleufer | blwydyn a hanber. | Bum pont ar triger | ar trugein aber.*

Nebenbei: Ich werde den Gedanken nicht los, daß der Verfasser hier an die gewaltige Mündungslandschaft der Flüsse Afon Glaslyn, Afon Nanmor, Afon Dylif und des Afon Dwyryd dachte, die seit dem 19. Jh. zur jetzigen Landschaft des Traeth Mawr mit dem neuen Hauptort Portmadog umgestaltet wurde.

Ich war ein Weg. Ich war ein Adler. Ich war ein Coracle auf Meeren. Ich war eine Blase im Bier. Ich war ein Tropfen im Regenschauer. Ich war ein Schwert in der Hand. Ich war ein Schild in der Schlacht. Ich war neun Jahre lang in eine Harfensaiten verzaubert, im Wasser als Schaum.¹⁷

Man ist versucht, auch hier Beeinflussung durch die ältere irische Literatur anzunehmen. Der „Zweite Zweig des Mabinogi“ (*Branwen verch Lyr*), dessen Handlung kriegerische Spannungen zwischen Irland und Wales zugrunde liegen, berichtet immerhin, daß Taliesin einer der Sieben gewesen sei, die lebend aus Irland entkamen.¹⁸ Aber da es ja im Frühmittelalter irische Enklaven in Nordwales gegeben hat, bestand hier ohnehin für eine solche Tradition ein guter Boden.

Es folgt ein Hinweis darauf, daß der Sänger sowohl der „Taliesin“ im *Hanes Taliesin* als auch eine Erscheinungsform des *Merlinus*

silvestris oder *Myrdinn Wyllt* aus *Arfderydd* ist.¹⁹

Ich habe von Kindheit an gesungen. Ich sang in den Baumwipfeln²⁰ vor dem Herrscher von Britannien.²¹

Nach Kriegsvorbereitungen und einer Vision von Ungeheuern folgt die erste Erwähnung der kriegerischen Gewächse:

Das Wiederaufleben der Briten wurde von Gwydion²² bewirkt. Er rief den Herrn, rief den allmächtigen Christus an, daß er, der Herr, der sie geschaffen hatte, ihn erlösen möge. Der Herr antwortete ihm: „Durch die Sprache und durch das Element (scil. Erde?) verwandle stämmige Bäume zu Hunderten in ein Heer und behindere den Mächtigen, den reichen Kriegsherrn!“²³

Darauf folgt eine „erste“ dreißigtägige Schlacht der verwandelten Bäume. Eine Frau stöhnte und Klagen brachen aus.²⁴ V. 68–148 heißt es dann:

19 Vgl. Birkhan, *Das Geheimwissen*, 192.

20 Eigentlich: „in den Zweigen des Buschwerks“ (*yg godeu bric*). *Godeu* dasselbe Wort wie im Titel.

21 25–27: *keint yr yn bychan* | *Keint yg godeu bric* | *rac Prydein wledic*.

22 *Gwydion* heißt ein Magier im „Vierten Zweig“ (*Math vab Mathonwy*). Auch der dort titelgebende Hauptheld, der Oheim des *Gwydion*, kommt als Magier im Kontext von *Kat Godeu* vor.

23 45–56: *Datwyrein y Vrython* | *a oreu Gwytyon*. | *Gelwyssit ar neifon*, | *ar Grist achwysson*, | *hyt pan y gwarettei* | *y Ren rwy digonse*. | *As atebwys Dofyd*: | *'Trwy ieith ac eluyd* | *rithwch riedawc wyd*, | *gantaw yn lluyd*, | *a rwystraw pablic* | *kat arllaw annefic*.'

24 63f.: *Dyar gardei bun*, | *tardei amatgun*.

17 13–21: *Bum hynt, bum eryr*, | *bum corwc ymyr*. | *Bum darwed yn llat*, | *bum dos yg kawat*. | *Bum cledyf yn aghat*, | *bum yscwyt yg kat*. | *Bum tant yn telyn*, | *lletrithawdc naw blwydyn*.

18 Williams, *Pedeir Keinc y Mabinogi*, 44; Maier, *Das Sagenbuch*, 51.

Das Blut der Männer ging bis zum Oberschenkel. Die größte der drei katastrophalen Umwälzungen, welche die Welt erfassen sollten: und eine trat ein als Ergebnis der Sintflut und dann die Kreuzigung Christi und dann die Ankunft des Tags des Jüngsten Gerichts.²⁵

und hier folgt der nahtlose Übergang zur berühmten „Zweiten“ Schlacht der Bäume.²⁶ [Im Folgenden die Pflanzennamen fett]:²⁷

25 68–74: *gwaet gwyr hyt an clun.* | *Mwyaf Teir Aryfgryt* | *a chwerris ym byt:* | *ac vn a deryw* | *o ystyr Dilyw,* | *a Christ y croccaw,* | *a Dydd Brawt racllaw.*

26 Natürlich sind nicht alle Pflanzennamen klar, was ein Blick in Fords Namenliste augenfällig macht; vgl. Birkhan, *Das Geheimwissen*, 203f.

27 75–148: *Gwern* (75) *blaen llin* | *a want gyseuin;* | *Helyc a Cherddin* (77) | *buant hwyr y'r vydin.* | *Eirinwyd* (79) *yspin* | *anuwant o dynin.* | *Keri* (81) *kywrenbin,* | *gwrthbrychyat gwrthbrin.* | *Ffionwyd* (83) *eithyt* | *erbyn llu o gywryt.* | *Auanwyd* (85) *gwnieithyt:* | *ny goreu emwyt* | *yr amgelwch bywyt.* | *Ryswyd a Gwydyt,* | *ac Eido* (88f.) *yr y bryt,* | *mor eitbin y'r gryt!* | *Sirydd* (91) *seinyssit.* | *Bedw* (92) *yr y vawr vryt* | *bu hwyr gwisgyssit,* | *nyt yr y lyfyrder,* | *namyn yr y vawred.* | *Auron* (96) *delis bryt,* | *allmyr uch allfryt.* | *Ffenitwyd* (98) *yg kynted,* | *kadeir gygyrwyssed.* | *Onn* (100) *goreu ardyrched* | *rac bron teyrned.* | *Llwyf* (102), *yr y varanbed,* | *nyt oscoes troetued:* | *ef lladei a pherued* | *ac eithaf a diwed.* | *Collwyd* (106) *bernissit* | *eiryf dy aryfgryt.* | *Gwyros* (108) *gwyn y byt,* | *tarw trin,* | *teyrn byt.* | *Morawc a Moryt* ... [?]. | *Ffawyd* (111) *ffynyessit,* | *Kelyn* (112) *glessyssit;* | *bu ef ygwryht.* | *Ysnydat* (114) *amnat:* | *beint ech y aghat.* | *Gwinwyd* (116) *gorthorat* | *gorthoryssit ygat.* | *Redyn* (118) *anreitbat.* | *Banadyl* (119) *rac bragat* | *yn rychua briwat.* | *Eitbin* (121) *ny bu vat:* | *yr hynny gwerinat.* | *Gruc* (123) *budyd amnat* | *dy werin swynat.* | *Hydgwyr* (125) *erlynyat.* | *Derw* (126) *buanawr:* | *racdaw crynei Nef a llawr.* | *Gleysyn* (128) *glew drussyawr,* | *y enw ym peullawr.* | *Clafuswyd* (130) *kygres* | *kymraw a rode:* | *gwrthodi,* | *gwrthodes,* | *ereill otylles.* | *Per* (134) *goreu gormes* | *ym plymlwyd maes.* | *Goruthawc kywyd* | *aches Veilonwyd* (137). | *Kastan* (138) *ke-wilyd* | *gwrthbryat ferwyd.* | *Hantit du muchyd* (140), | *handit crwm mynyd,* | *handit kyl coedyd,* | *handit kynt myr mawr,* | *er pan gigleu yr awr.* | *A'n deilas blaen Bedw* (145), | *a'n maglas blaen Derw* (147) | *o Warchan Maelderw.*

Erle (75) griff als erste in der Linie an.²⁸ **Weide** und **Eberesche** (77) kamen spät zum Heer. Die dornige **Schlehe** (79) [war] kampfbegierig. Geschickter **Mispelstrauch** (?) (81),²⁹ Kronprinz des Widerstands! **Rose** (83) griff eine zornige Schar an. **Himbeere** (85) handelte, errichtete keinen Verhau, um [ihr ?] Leben zu schützen. **Liguster** und **Geißblatt** und **Efeu** (88f.) – trotz seines Aussehens –, **Stechginster** (90) vom Meer als Schrecken!³⁰ [Der Kampf der] **Kirsche** (91) hallte wider.³¹ **Birke** (92), hochgemut, bewaffnete sich langsam, nicht aus Feigheit, sondern aus [wegen ihrer] Größe. **Goldrute** (96)³² bewahrte die Form (Schönheit?) [oder:] die Absicht [?], Fremde über fremden Gewässern [?]. **Kiefer/Fichte/Tanne** (98) allen voran, Wettstreit um den Ehrenplatz/zweig, das Ehrenlied. **Esche** (100) wirkte hohen Ruhm vor Fürsten. **Ulme** (102) schwankte mit ihren Schätzen (yr y varanbed) keinen Fußbreit: Sie schlug in der Mitte, am Flügel und in der Nachhut zu. **Haselholz** (106) bereitete (?) Waffen zum Kampf. Gesegnet sei der **Rote Hartriegel** (108), der Stier der Schlacht, der Herr des Kampfes/der Welt! Morawg

28 Ford, *The Mabinogi*, 184: „pre-eminent in lineage.“

29 Ford, *The Mabinogi*, 185: „powerful dogwood“ nimmt *keri* für ‚Roten Hartriegel‘ (*Cornus sanguinea*); die Bedeutung ist laut Geiriadur Prifysgol Cymru, I: s.v. *ceri* unklar, aber am ehesten eine Rosacea.

30 Die Zeile 90 *mor eitbin y'r gryt* übersetzte Haycock, *Legendary Poems*, 178, mit „how fiercely [did they go] into the fray“ Mir leuchtet Ford, *The Mabinogi*, 185, mit „sea gorse“ mehr ein, da die Bedeutung von *eitbin* ‚furze‘ überaus klar ist, und der Stechginster gerne in Meeresnähe wächst.

31 Abweichend von Ford, *The Mabinogi*, 185: „Cherries mocked“ und Haycock, *Legendary Poems*, 178: „Cherry made a commotion.“ Aber *sein(i)o* bezeichnet jede Art von Geräuschhervorbringung; *Geiriadur Prifysgol Cymru*, IV: s.v.

32 Gemeint ist *Solidago virgaurea* die „Gewöhnliche Goldrute“, keineswegs die aus der Neuen Welt stammenden prächtigen Goldrutenarten. Auch bei diesen würde es sich nicht um furchteinflößende Gehölze handeln!

und Morydd ... [?].³³ **Buche** (111) war üppig. **Stechpalme** (112) grünte in der Schlacht. **Weißdorn** (114), der geschickte, verbreitete Seuche. Schläger-**Weinranken** (116) hieben zu in der Schlacht. **Adlerfarn** (118) Plünderer. **Besenginster** (119) in der Vorhut der Schlachtreihe war verwundet am aufgewühlten Feld.³⁴ **Stechginster** (121) war nicht glücklich; dennoch wurde er in die Schlachtreihe gestellt. **Heidekraut** (123) als geschickter Sieger wurde in ein Heer verwandelt. **Himbeere** (125) [?] war Verfolger.³⁵ **Eiche** (126) schnell im (Kampf-)Ruf: vor ihr zitterten Himmel und Erde. **Färberwaid**³⁶ (128) ein kühner Krieger, sein Name in einer Wachstafel. Der Angriff der **Ulme** (?)³⁷ (130) bereitete Schrecken, (sie) wehrte, wehrte ab, erstach andere. **Birne** (134) bewirkte auf dem Schlachtfeld Unterdrückung.

Eine schreckliche Schlachtreihe bildete die Woge des **Klees** (137). Die keusche **Kastanie** (138) eine Gegnerin der starken Bäume.³⁸ Schwarz ist Gagat (140),³⁹ rund ist ein Berg, bewaffnet ist der Hirsch/sind die Bäume, schneller als die großen Fluten, seit ich den Schlachtruf vernommen habe.

Wie Haycock mit Recht bemerkt,⁴⁰ steckt hinter der „keuschen Kastanie“ eine Etymologie Isidors (17, 7,25). Danach erinnern die stacheligen Früchte an das *scrotum*, die herausgeschälten Kerne an die Hoden, das Heraus-schälen selbst an die Kastration. Die Einführung des Gagat (*muchyd* > *muchudd*) geht wohl gleichfalls auf Isidor (16, 4,3) zurück, der die Häufigkeit der Glanzkohlevorkommen in Britannien und die abergläubische Vorstellung, daß Gagat die Jungfräulichkeit erweise, erwähnt.⁴¹ Die Keuschheit verbindet als Motivbrücke Kastanie und Gagat, vielleicht in parodistischem Sinn. Jedenfalls sind es höchst gelehrte, kuriose Lese Früchte, die mir doch einiges Gewicht zu haben scheinen.

Der Wipfel der **Birke** (145) trieb Blätter für uns, uns verstärkte Kraft. Der Wipfel der **Eiche** (147) fing uns ein mit Hilfe von ‚Maeldderws Lied‘ (*Gwarchan Maeld-dew*).⁴²

- 33 Zwei sonst unbekannte Figuren. Dazu Vermutungen bei Haycock, *Legendary Poems*, 214, die aber die Bedeutung offenläßt.
- 34 Dagegen Ford, *The Mabinogi*: „broom before the host were plowed under.“
- 35 *Himbeere* ist unsicher, *hyddgwy* in dieser Bedeutung erst im 16. Jh. nach englischem Vorbild bezeugt. Die gleichfalls erwogene Bedeutung ‚Hirschtalg‘ (*Geiriadur Prifysgol Cymru*, II: s. v. *hyddgwy* 1) gibt hier keinen Sinn; Haycock, *Legendary Poems*, 180, 217. Ford, *The Mabinogi*, 185, läßt *hyddgwy* unübersetzt.
- 36 *glesyn* ‚Waid‘ Emendation von Haycock, *Legendary Poems*, 218, für *†glelyn* der Hs. Ford, *The Mabinogi*, 185, bezog die beiden Verse noch auf die Eiche: „... before him trembled heaven and earth; Fierce enemy of warriors, his name in wax tablets.“ Das gäbe einen guten Sinn: Die Heldentaten der Eiche würden auf Wachstäfchen aufgezeichnet. Wenn Färberwaid gemeint sein sollte, dann müßte seine Farbe für die Wachstäfchen in irgendeiner Weise von Bedeutung sein. Man darf wohl davon ausgehen, daß *†glelyn* für einen Pflanzennamen steht, auch wenn ‚Waid‘ nicht sicher ist.
- 37 *clafiswydd* ist ein Baum, der mit Übelkeit, Krankheit, Schwäche zu tun hat (‘sickly tree’), sich aber nicht weiter bestimmen läßt. Später wird der Baum mit der Ulme gleichgesetzt; Haycock, *Legendary Poems*, 219. Die hochrhetorische Stelle ist schwer verständlich.

38 Anders Ford, *The Mabinogi*, 185.

39 Möller, *Die Enzyklopädie*, 580; Haycock, *Legendary Poems*, 220.

40 *Legendary Poems*, 220.

41 Möller, *Die Enzyklopädie*, 623f.

42 *Gwarchan Maeldderw* ist im *Llyfr Aneirin* überliefert (Rockel, *Taliesin. Aneirin*, 144–9). Es ist eine Elegie auf den „Eichenfürsten“ (*maeldderw*), der ausdrücklich als ‚makellose Eiche‘ (*dar digeryd*) gepriesen wird. Zu dem formal besonders komplizierten Text sagt Haycock (*Legendary Poems*, 222): „It seems less a concert piece and

Auch in dieser sehr viel älteren Elegie findet sich ein Pflanzenbild, wenn es von Kämpfern heißt, sie hätten (als Mitstreiter) eher nach Bäumen als nach dem Geißblatt verlangt. Vielleicht schon mit (138), spätestens hier (148), endet die Passage, die gewöhnlich als „Schlacht der Bäume“ bezeichnet wird.

Was nun folgt (151–166), ist das detailreich ausgeführte Motiv aus dem „Vierten Zweig des Mabinogi,“ wo Gwydion aus den Blüten der Eiche, des Besenginsters und des Mädesüß für *Llew llawgyffes* eine Frau zusammenzaubert, die danach *Blodeuedd* ‚Blumengesicht‘ heißt.⁴³ Pseudo-Taliesin betont, nicht von Vater und Mutter erschaffen zu sein, sondern von Math und Gwydion aus neun (!) Formen der Konsistenz, aus Frucht und Früchten, der primordialen Frucht Gottes (*o ffrwyth Duw dechreu*) – was immer das bedeutet! –, aus Primeln und Blumen, von der Blüte von Bäumen und Sträuchern, aus Erde, Rasen, Nesselblüten und aus dem Wasser der Neunten Woge (!).⁴⁴ Die neun Formen der

Konsistenz stehen mit der schon eingangs erwähnten „Neunten Woge“ im Zusammenhang und reflektieren wie die panipsistische Sprechweise erneut ein Element, das an *Amairgen Glúngel* im *Lebor Gabála* gemahnt.

Nun (166–206) folgen weitere Momente der wunderbaren Begabung des Sprechers (oder Sängers?), ferner eine Reihe von Aussagen in der Ich-Form von meist kriegerischen Heldentaten, die dann wieder einer panipsistischen Aufzählung Platz machen:⁴⁵

Ich war eine gefleckte Schlange in einem Hügel. Ich war eine Viper in einem See. Ich war eine Hippe bei den Hundsköpfen.⁴⁶ Ich war ein kräftiger Jagdspoor.

Auf einen reisigen, kriegerischen Kleriker weisen anscheinend diese Worte:⁴⁷

Meinen Mantel und meine Schale werde ich in Ehren halten. Achtzig Rauchwolken bringt sie allen.⁴⁸ Fünfmal fünfzig Sklavinnen ist ihr Wert und der meines Messers. Sechs braune Pferde – hundertmal besser ist mein braunes Pferd (oder der Pferdename *Melyngan*), möwenschnell. Ich selbst bin nicht schwach zwischen Meer

more of a Kreutzer study for the aspiring poet.“ In Vers 50 dieser „Kreutzeronate“ steht der merkwürdige Satz: *gorwyd mwy galwant no melwit*, den Rockel (Taliesin. *Aneirin*, 147) mit: ‚Sie riefen eine Stute, größer als eine Heckenkirsche‘ übersetzte (*gorwyd* < *gor-ŵdd* ‘steed’). Aber schon Skene hatte das richtiger verstanden: ‚They call more for large trees than for honeysuckles‘ (*gorwyd* < *gor-gwŷdd* ‘-wood’); *Geiriadur Prifysgol Cymru*, I: 1506–1507. Vgl. <http://www.maryjones.us/ctexts/a05.html> (24. Juni 2019).

43 Gruffydd, *Math vab Mathonwy*, 26–27, vgl. 200; Maier, *Das Sagenbuch*, 88.

44 151–166: *Nyt o vam a that | pan y'm digonat, | a'm creu a'm creat | o naw rith llafanat: | o ffrwyth, o ffrwythau, | o ffrwyth Duw dechreu; | o vrialu a blodeu, | o vlaut gwyd a*

godeu, | o prid, o pridret | pan y'm digonet, | o vlaut danat, | o dufyr ton nawvet. | A'm swynwys-i Vath, | kyn bum diameth. | A'm swynwys-i Wytton, | mawrut o bithron.

45 207–10: *Bum neidyr vreith yn y mryn, | bum gwiber yn llyn, | bum ser gan Gynbyn, | bum buystuer ryn.*

46 Anders Ford, *The Mabinogi*, 186: „I was a star with a shaft.“

47 211–26: *Vyg cassul a'm käwc | armaaf nyt yn drwc. | Pet-war vgeint mwc | ar pawb a dydwc. | Pym pambunt agbell | a ymtal am kylllell. | Whech march melynell: | canweith yssyd well | vy march, Melyngan, | cyfre a gwylan! | Myhun nyt eban | kyfrwg mor a glan: | neu gorwyf gwaetlan | ar naw cant kynran. | Rudem vyg kylchwy, | eur vy jyscwytrwy.*

48 Haycock, *Legendary Poems*, 185, 233.

und Küste. Ich richtete neunhundert Krieger ein Blutbad an. Mein Rundschild ist aus Rubin, der Schildrand aus Gold.

Und weiter:⁴⁹

Lang und schlank meine Finger, ich war nicht lange Hirte. Ich verwandelte mich in einen einsamen Krieger, bevor ich ein Mann der Literatur wurde.

Darauf folgt eine „Druidenweissagung“:

Weise ‚Druiden‘ (*derwyddon*), prophezeit Arthur(n)!⁵⁰

Sie singen, was gewesen ist und von dem, was noch kommen wird: von

der Geschichte der Sintflut und von der Kreuzigung Christi und vom Tag des Jüngsten Gerichts. Ich strahle wie ein prächtiges Juwel in einem goldenen Schmuckstück, so glänze ich heiter durch die Prophezeiung Vergils.⁵¹

Dieser Satz bezieht sich natürlich auf Vergils 4. *Ekloge*, in welcher der *vates* die Geburt eines göttlichen, friedensstiftenden Kindes prophezeit.⁵² Im Kontext dieser Prophezeiung spielt Pflanzliches, Strauchwerk und Holz, eine bedeutende Rolle, wenn es heißt:⁵³

denn nicht jeden erfreuen **Tamarisken** und **niederes Strauchwerk**!

Singen wir Lieder dem Hain, so seien sie des Konsuls [sc. Asinius Pollio] würdig!

Wieder gehört der Efeu zu den besonders herausragenden Gewächsen:⁵⁴

Aber dir wird, o Knabe, zuerst das unbestellte Erdreich

Kleine Geschenke in Fülle reichen, mit **Narden** den schweifenden Efeu,

Wird mit dem heitern **Akanthus** vermischt **Kolokasien**⁵⁵ spenden.

Und:⁵⁶

Sogar die Wiege wird liebliche **Blumen** dir schenken.

Nicht mehr werden da die Schlange und die tückische **Giftpflanze** sein.

Überall wird **assyrisches Würzkraut**⁵⁷ wachsen.

Aber sobald du vom Ruhme der Helden Und von den Taten des Vaters lesen und die Mannhaftigkeit begreifen wirst,

Wird sich allmählich das Feld mit friedlichen **Ähren** vergolden,

Wird rotglühend die **Traube** am wildern den **Dornbusch** hängen,

Aus hartstämmigen **Eichen** wird tauglicher Honig triefen (23–29).

49 231–34: *Hirwynn vy myssawr:| pell na bum beussawr.| Treigleis y mywn llawr,| kyn bum lleenawr.*

50 238f.: *Derwydon, doethur,| darogenwch y Arthur!*

51 243–9: *o ystyr Dilyw,| a Christ y crocaw,| a dyd Brawt racllaw.| Eurem yn euryll | mi hud wyf berthyll,| ac ydwyf drythyll | o erymes Fferyll.*

52 Das Folgende nach: Osiander, *Die Gedichte*.

53 *non omnis arbusta iuvant humilesque myricae; | si canimus silvas, silvae sint consule dignae.* (2f.).

54 *At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu | errantis bederas passim cum baccare tellus | mixtaque ridenti colocasia fundet acantho* (18–20).

55 Der Taro (*Colocasia esculenta*) wurde ab etwa 100 v. Chr. im Mittelmeergebiet kultiviert, war also zur Zeit Vergils eine prestigeträchtige Gemüsepflanze, die auch im Kochbuch des Apicius verwendet wird.

56 *ipsa tibi blandos fundent cunabula flores. | occidet et serpens et fallax herba veneni | occidet; Assyrium vulgo nascetur amomum. | At simul heroum laudes et facta parentis | iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus, | molli paulatim flavescet campus arista | incultisque rubens pendebit sentibus uva | et durae quercus sudabunt roscida mella.* (23–29)

57 Eine Art *Laserpitium*?

Mit dem Überhöhungstopos sagt dann Vergil, daß ihn im Lied weder der Thraker Orpheus noch auch dessen Lehrer Linus, der Sohn des Apollon und der Kalliope, übertreffen werden.⁵⁸ Ein ähnliches Selbstwertgefühl beobachten wir bei Pseudo-Taliesin.

Da nun die Frühchristen wie Augustinus,⁵⁹ Lactantius und Kaiser Konstantin⁶⁰ im Text des Vergil eine Vorausdeutung des *adventus Christi* sahen, standen diese Zeilen mit ihren Pflanzennennungen das ganze Mittelalter hindurch hoch im Kurs, und so wurde der heidnische *vates* zu einem wichtigen Propheten der Christenheit.

Der hier genannte Orpheus, den der *vates* aus Mantua an prophetischer Kunst übertrifft, schlägt nun die Brücke zu Ovid, der m. E. Pseudo-Taliesin zum Vorbild diente, wenn er in den *Metamorphosen* (10, 90–103) schildert, wie durch die Zauberkraft des trauernden Orpheus selbst Pflanzen zu wandeln beginnen. Dabei gelingt es Ovid, in 13 Hexametern 25 Namen von Gewächsen⁶¹ unterzubringen, während Pseudo-Taliesin in 73 wesentlich kürzeren Versen es auf 31⁶²

Pflanzennamen bringt, wobei allerdings Birke, Eiche, Himbeere, Stechginster und Ulme je zweimal erscheinen. Natürlich müssen sich beide Kataloge schon aus klimatischen Gründen unterscheiden,⁶³ gemeinsam haben sie aber Buche, Eiche, Esche, Hasel, einen Nadelbaum (Föhre/Fichte/Tanne), Stechpalme, Ulme, Weide, Weinrebe und seltsamerweise auch den Efeu, der bei Ovid als „Schmiegfüßiger“ (*flexipedes hederæ*; X, 99) daherwandelt.

Ich kann bei der Übereinstimmung der Pflanzenkataloge nicht an Zufall glauben und frage mich nur nach der Motivation Pseudo-Taliesins. Wollte er vielleicht ange-regt durch Vergils 4. *Ekloge* Ovid nacheifern, ihn übertreffen oder parodieren? Bei ihm wandeln die Pflanzen ja nicht einfach einher, sondern sind in einen Krieg verstrickt, wenn auch das Wesen dieses Krieges ganz dunkel bleibt. Der Grund könnte darin gelegen haben, daß eine Parallele zur Zauberwelt in *Math vab Mathonwy* geschaffen werden

kraut, Himbeere (2x), Kastanie, Kiefer/Fichte/Tanne, Kirsche, Klee, Liguster, Mispelstrauch, Rose, Rote Hartriegel, Schlehe, Stechginster (2x), Stechpalme, Ulme (2x), Weide, Weinranken, Weißdorn.

58 *non me carminibus vincat nec Thracius Orpheus | nec Linus, huic mater quamvis atque huic pater adsit, | Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.* (55–57)

59 Dazu Drobner, *Person-Exegese*, 19.

60 Freund, *Laktanz*, 562, Anm. 37.

61 Es sind dies: Eiche, Linde, Buche, Lorbeer, Hasel, Esche, Tanne, Stechpalme, Platane, Ahorn, Weide, Lotos, Buchsbaum, Tamariske, Myrte, Schneeball, Efeu, Weinreben, Ulme, Manna-Esche, Fichte, Erdbeerbaum, Palme, Föhre, Zypresse.

62 Es sind dies (s. oben): Adlerfarn, Besenginster, Birke (2x), Birne, Buche, Eberesche, Efeu, Eiche (2x), Erle, Esche, Färberwaid, Geißblatt, Goldrute, Hasel, Heide-

63 Es ist leicht zu verstehen, daß vorwiegend mediterrane Pflanzen wie Buchsbaum, Erdbeerbaum, Lorbeer, Lotos, Manna-Esche, Myrte, Palme, Platane, Schneeball, Tamariske und Zypresse fehlen. Unerklärlich ist das Fehlen von Ahorn und Linde. Die drei Nadelbaumarten sind im kymrischen Text nicht sicher zu unterscheiden. Umgekehrt gehören zum insularen Sonderbestand: Adlerfarn, Besenginster, Birke (2x), Birne, Eberesche, Erle, Färberwaid, Geißblatt, Goldrute, Heidekraut, Himbeere (2x), Kastanie, Kirsche, Klee, Liguster, Mispelstrauch, Rose, Roter Hartriegel, Schlehe, Stechginster (2x), Stechpalme, Weißdorn.

sollte, denn *Math*, *Modron*, *Gwydion*, *Dylan Eil Mor* (D., Sohn des Meeres) und *Goronwy* sind alle im Textkomplex um *Kat Godeu* vorhanden und sollten Assoziationen an den berühmten *Mabinogi*-Text stiften. Auch daß das Ich des Pseudo-Taliesin selbst teilweise aus Blüten zusammengebaut wird, klingt an die Erschaffung der *Bloddeuwedd* ‚Blütengesicht‘ im *Mabinogi* an.⁶⁴ Möglich ist aber und mir naheliegender, daß das Aufmarschieren der Pflanzen auch parodistischen Charakter haben sollte. Es fällt auf, daß Pseudo-Taliesin im Gegensatz zu Ovid, der zunächst die kräftigen Bäume wie Eiche, Linde und Buche auftreten ließ, mit Erle, Weide und Eberesche beginnt, die nicht gerade furchteinflößende Baumriesen sind, und daß so schwache Gehölze wie die Himbeere und vor allem der Liguster so stark im Vordergrund stehen: „Gesegnet sei der Liguster, der Stier der Schlacht, der Herr der Welt!“⁶⁵ Das sieht auch wie ein parodistischer Anklang an *Gwarchan Maeldderw* (138) aus, wo ja die (richtigen) Bäume dem Geißblatt vorgezogen werden. Immerhin hat der „Dichter des Schweins“, wenn *Kat Godeu* wirklich sein Werk ist, das Geißblatt neben Liguster und Efeu (88f.) unter den Kampfscharen genannt.

Das Stück ist voll gesuchter Dunkelheit, woraus sich viele Verständnisprobleme ergeben. Der berühmte walisische Philologe Evan Evans („*Ieuan Fardd*“ oder „*Ieuan Brydydd Hir*“; 1731–1788) hielt die Texte Pseudo-Ta-

liesins auf Grund ihres Alters für unübersetzbar, meinte aber damit wohl ihren Manierismus.⁶⁶ Bemerkenswert ist jedenfalls der gelehrte Anstrich des Ganzen, der m.E. doch auch die Vertrautheit mit lateinischer Literatur erweist, die mit der walisischen Sagenwelt, vor allem mit dem „Vierten Zweig des Mabinogi“, sowieso. Dazu stimmt in 155f. möglicherweise eine Art *Genitivus hebraicus* „Frucht der Früchte“ (*o ffrwyth, o ffrwytheu, | o ffrwyth Duw dechreu* ‚from fruit, from fruits, from God’s fruit in the beginning‘⁶⁷), der auch an anderer Stelle im *Llyfyr Taliessin* Entsprechungen hat, sogar im sogenannten „dog Latin“ wie *rex rexedd* ‚König der Könige‘ und in scheinhebräischen Wörtern.⁶⁸

Gewiß ist jedenfalls, daß uns nichts zu der Annahme zwingt, daß hier Menschen in Bäume verwandelt würden oder sich als solche tarnten, wodurch ein Vergleich mit der Motivwelt um den wandelnden Birnam-Wood im „Macbeth“ entfällt. Eher steht J. R. R. Tolkien mit seinen Baumhirten wie *Fangorn* Pseudo-Taliesin nahe, ein Thema, das unserm verehrten Jubilar und Freund sehr bekannt vorkommen wird.

Es ist einfach so, daß das Grünzeug kriegerisch wird. Bemerkenswerterweise soll *Kat Godeu* nach Triade 84 als eine „unnötige Schlacht“ (*ouergat*) durch den „Gerichtsfall einer Hündin, zusammen mit dem Rehbock und dem Regenpfeifer“ entstanden

64 Williams, *Pedeir Keinc y Mabinogi*, 83; Maier, *Das Sagenbuch*, 88.

65 *Gwytros gwyn y byt, | tarw trin, tÿryn byt!* (108f.).

66 Vgl. Haycock, *Legendary Poems*, 3.

67 Haycock, *Legendary Poems*, 181f.

68 Haycock, *Legendary Poems*, 17.

sein.⁶⁹ Schon dies deutet auf einen gewissen „Unernst,“ der, wie ich glaube, der Konzeption des Textes zu Grunde liegt. Besonders deutlich parodistisch scheint mir die mehrfache Einbeziehung der christlichen Heilsgeschichte, denn der Vergleich mit dieser ist doch wohl etwas hochgegriffen, wenn wir an das Verdikt der *ouergat* denken.

Ich halte *Kat Godeu* im *Llyvyr Taliessin* für ein Virtuosenstück, mit dem Pseudo-Taliesin keinen Geringeren als den berühmten Publius Ovidius Naso nachahmen oder übertreffen wollte, als Virtuosenstück, Parodie oder beides zugleich.⁷⁰ Zum Anforderungsprofil an einen Barden gehörte, wie wir aus dem *Hanes Taliesin* wissen, auch die Fähigkeit, nicht nur auf Walisisch, Englisch und Französisch, sondern auch auf Latein Rede und Antwort zu stehen. Ausdrücklich wird verlangt, daß der Barde auch metrische Strophen in jeder der vier Sprachen verfassen könne.⁷¹ Zur Erlernung des Latein, aber auch zum Verfassen eines Textes wie *Kat Godeu* kam am ehesten ein Kloster in Frage. Dafür

sprechen auch einige oder alle der sieben religiösen Dichtungen des *Llyvyr Taliessin*, dazu noch die lat. Sequenz *Qui venerunt angeli* (fol. 2v=6,17–3r=7,1)⁷² – des Weiteren noch zwei Gedichte über Alexander den Großen,⁷³ eine Totenklage um *Hercules*⁷⁴ und wohl auch die gelehrte Bezugnahme auf Isidor von Sevilla bei Kastanie und Gagat (s. oben zu 138, 140). Gerade im Kloster wurde Ovid wegen seiner eleganten Sprache zunehmend bewundert, seit dem 11. Jh. als Schulautor gelesen und war im 12. Jh. so geschätzt, daß man dieses Jahrhundert das „ovidianische Zeitalter“ genannt hat.⁷⁵ Dabei fanden die *Metamorphosen* besonderes Interesse, weil man sie auch als Allegorien christlicher Lehren ansah. Und gerade Orpheus stand hier im Mittelpunkt, da er seit Clemens Alexandrinus (2. Jh.) als *praefiguratio Christi* galt, ja später bei Eusebius von Caesarea (ca. 260–339), Kyrillos von Alexandrien (vor der Mitte des 5. Jh.s) und Augustinus (354–430) so hochgeschätzt war, daß dieser ihn sogar *poeta theologus* nannte. So wie Orpheus die wilden Tiere verzau-

69 Bromwich, *Trioedd*, 206–08. Noch sinnloser war die Schlacht von Ar(f)derydd, in der Myrddin vab Morvryn (= Myrdinn Wyllt ‚der Wilde Merlin,‘ Merlinus silvestris) nach dem Tod seines Herrn den Verstand verloren und sich danach in den Urwald in der Nähe von Glasgow zurückgezogen hat, wo er – nach eigener Aussage – 50 Jahre als inspirierter Wahnsinniger lebte. Am sinnlosesten war die Schlacht bei Camlann, die durch einen Streit von Arthurs Gemahlin Gwenhwyvar mit ihrer Schwester Gwenhwyfach ausgelöst wurde; dazu Birkhan, *Pseudobiographisches*.

70 Vgl. auch Haycock, *Taliesin a Brwydr y Coed* [in walisischer Sprache].

71 Ford, *The Mabinogi*, 167.

72 Nr. 4 *Marwnat y Vil Veib* ‚Sterbelied der tausend Söhne‘ (Heiligengedenken), Nr. 5 *Deus, Duw delwat* ‚Deus, Gott der Schöpfung‘ = *Yrmyes Detbrawt* (*Armes dyd Brawt* ‚Über das Jüngste Gericht‘), Nr. 25 *Plaeu yr Eifft* ‚Die Plagen Ägyptens‘, Nr. 27 *Lath Moessen* ‚Der Stab des Moses‘, Nr. 30 *Ar clawr eluyd* ‚Auf der Erdoberfläche‘ (über Jesus), Nr. 22 *Ad duw meidat* ‚An Gott, den Besitzer‘, Nr. 55 *Trindawt tragyuwyd* ‚Die ewige Dreifaltigkeit‘.

73 Nr. 26 *Y gofinessys byt* ‚Die zusammengefügte Welt‘, Nr. 37 *Ryfedaf na chlawr* ‚Ich wundere mich, daß nicht bekannt gemacht wurde ...‘.

74 Haycock, *Legendary Poems*, 452–58.

75 Klein, *Zur Ovid-Rezeption*, 159–78.

berte, so bekehrte Christus die Sünder, und während der Versuch des Orpheus, die Seele (Eurydike) zurückzuholen, scheiterte, zerbrach Christus die Höllenpforten und führte die gefangenen Seelen aus dem *limbus* in das Himmelsreich. Deswegen schließt – für unser Empfinden sehr erstaunlich – unmittelbar an die Erwähnung des Jüngsten Gerichts (*Dyd Brawt* [74]) als eine der „drei katastrophalen Umwälzungen“ (*Teir Aryfgryt* [69]), welche die Welt erfassen sollten, sofort die Verwandlung der Erle, Weide, Eberesche und Schlehe, Hartriegel, Rose, Himbeere und Geißblatt an.

Angesichts der Hochschätzung Ovids ist eine klösterliche Komposition mit dem sehr selbstbewußten Vorsatz, wandelnde Pflanzen nicht nur zu beschreiben, sondern auch kämpfen zu lassen, nicht ganz unwahrscheinlich. Unser Pseudo-Taliesin ist nun insofern besonders originell, als er seine Dichtung (auch?) auf Walisisch verfaßte und, wie mir scheint, das Thema parodierte oder ironisierte. Aber auch die mir frivol erscheinende Einbeziehung der Kirchenlehre selbst – der (mögliche) Hinweis auf das Johannesevangelium (7f.), Gwydions Anrufung Christi aus Angst vor dem Pflanzenheer (45–50) und der zweimalige Verweis auf die drei größten Ereignisse (Sintflut, Kreuzigung und Jüngstes Gericht; 69–74 und 243–245) – ist wohl am ehesten hinter Klostermauern vorstellbar, wo sich der Autor der Weihrauchwolken (*mwc*) aus seiner „Schale“ (*kawc*) rühmen konnte (211–214).

Die nun folgenden Sätze sprechen aber vom hohen Wert des Messers und des Pferdes, was nicht unbedingt zum geistlichen Flair paßt. Das Ganze könnte man sich in einem Kloster wie etwa Strata Florida (Ceredigion)⁷⁶ entstanden denken. Hierher hatte 1238 Llywelyn ab Iorwerth, der Gönner unseres von Haycock vermuteten Dichters Prydydd y Moch, ein Treffen der walisischen Fürsten aufgeboten, um sie auf seinen Sohn Dafydd ap Llywelyn zu vereidigen.

Eine Sammelhandschrift wie die der *Carmina burana*, im Großen und Ganzen aus derselben Zeit, zeigt gleichfalls die Durchdringung der antikisierenden und christlich-religiösen Dichtung mit Heiter-Parodistischem, gelegentlich sogar Blasphemischem. Pseudo-Taliesin scheint zu sagen, er kümmere sich zwar besonders um Mantel, Schale, Messer und Roß – die Grundausstattung eines fahrenden Klerikers –, sei aber übergelukkig, weil er dank der Prophetenkunst Vergils die Heilsgewißheit habe! Eine Gratwanderung, denn das „vermessentliche Hoffen auf Gottes Gnade“ ist als *praesumptio* bekanntlich eine der Sünden wider den Hl. Geist.⁷⁷ Wäre *Kat Godeu* im 12. oder gar frühen 13. Jh., im ovidianischen Zeitalter, entstanden, so hätte der Text noch leicht in den *Llyfr Taliesin* aufgenommen werden können.

76 Für die Entstehung der Hs. des *Llyfr Taliesin* denkt man an Llantarnam (Co. Torfaen), einem Tochterkloster von Strata Florida oder an die Zisterzienserabtei Cwmhir (Powys); Haycock, *Legendary Poems*, 2.

77 Aus Matth. 12, 31–32 abgeleitet.

LITERATURVERZEICHNIS

- Birkhan, Helmut. *Das Geheimwissen der Kelten in Religion und Poesie*. Wiesbaden: marix, 2014.
- . *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. 3. Auflage. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.
- . „Pseudobiographisches zu König Arthur.“ In *Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer*, herausgegeben von Johannes Keller und Florian Kragl, 1–29. Wien: Vienna University Press, 2009.
- . *Römische Vorbilder bei Geoffrey of Monmouth* [im Druck].
- Bromwich, Rachel, Hg. und Übers. *Trioedd Ynys Prydein: The Welsh Triads*. Cardiff: University of Wales Press, 1961.
- Celestial Elf. „Taliesin’s Battle of the Trees.“ Veröffentlicht 10. September 2011, 02:59 Uhr, Video. Online: URL <https://celtic-sprite.wordpress.com/category/celtic-tree-lore/>.
- Cross, Tom Peete und Clark Harris Slover. *Ancient Irish Tales*. New York: Holt, 1936. Nachdruck, New York: Barnes & Noble Books, 1996.
- Drobner, Hubertus R. *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus*. Leiden: Brill, 1986.
- Ford, Patrick K., Übers. *The Mabinogi and other Medieval Welsh Tales*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Freund, Stefan, Hg. und Übers. *Laktanz: divinae Institutiones. Bd. 7: De Vita beata*. Berlin: De Gruyter, 2009.
- Geiriadur Prifysgol Cymru. A Dictionary of the Welsh Language*. Herausgegeben von R. J. Thomas und Cyhoeddwyd ar ran Bwrdd Celtaidd Prifysgol Cymru gan (= University of Wales. Board of Celtic Studies). Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru, 1950/67–.
- Griscom, Acton, Hg. *The Historia Regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth*. London: Longmans, Green, 1929.
- Gruffydd, W. J. Math vab Mathonwy. *An Inquiry into the Origins and Development of the Fourth Branch of the Mabinogi*. Cardiff: The University of Wales Press Board, 1928.
- Haycock, Marged. *Taliesin a Brwydr y Coed* [„T. und die Schlacht der Bäume“]. Caerwyn Williams Memorial Lecture 2004. Aberystwyth: Canolfan Uwchefrydiau Cymreig a Cheltaidd Prifysgol Cymru, 2005.
- , Hg. und Übers. *Legendary Poems from the Book of Taliesin*. Aberystwyth: CMCS Publications, 2007.
- Hetmann, Frederik. *Madru oder der große Wald*. Köln: Diederichs, 1984.
- Lebor Gabála Éirenn: The Book of Invasions. §65–95: The Milesians*, veröffentlicht von Mary Jones, Blog. Online: URL <https://www.maryjones.us/ctexts/lebor5.html> (Stand 27. Mai 2019).
- Klein, Dorothea. „Zur Ovid-Rezeption im deutschen Mittelalter.“ In *Das diskursive Erbe Europas: Antike und Antikerezeption*, herausgegeben von Dorothea Klein und

- Lutz Käppel, 159–178. Bern: Peter Lang, 2008.
- Llyfr Taliesin*. In *Ms. Peniarth 2*. Aberystwyth: National Library of Wales. Online: URL <http://digidol.llgc.org.uk/METS/LLT00001/frames?div=22&subdiv=0&locale=cy&mode=reference> (Stand: 1. Juni 2019).
- Maier, Bernhard, Übers. *Das Sagenbuch der walisichen Kelten. Die Vier Zweige des Mabinogi*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Möller, Lenelotte, Übers. *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*. Wiesbaden: marix, 2008.
- Osiander, C. U. von, Übers. *Die Gedichte des Publius Virgilius Maro im Versmaß der Ur-schrift übersetzt. Erste Abtheilung. Die Idyllen und das Gedicht vom Landbau*. Stuttgart: Metzler, 1853.
- Ovid Publius, Naso. *Metamorphosen. Lateinisch-deutsch*. In deutsche Hexameter übertragen von Erich Rösch. Herausgegeben von Niklas Holzberg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- Powers, Tim. *The Drawing of the Dark*. New York: Ballantine Books, 1979.
- Rockel, Martin, Hg. und Übers. *Taliesin. Aneirin. Altwalisische Heldendichtung kymrisch und deutsch*. Leipzig: Philipp Reclam jun., 1989.
- The Book of Anuerin V. The Gwarchan of Mael-derw*, veröffentlicht von Mary Jones, Blog. Online: URL <http://www.maryjones.us/ctexts/a05.html> (Stand 24. Juni 2019).
- Williams, Ifor, Hg. *Pedeir Keinc y Mabinogi allan o Lyfr Gwyn Rhydderch*. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru, 1951.

GURNEMANZ – HOUBETMAN DER WÄREN ZUHT.

GRUNDSÄTZLICHES UND EINE FINGERÜBUNG

Elke Brüggem

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft,
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

ÜBER MÖGLICHKEITEN UND STRATEGIEN nachzudenken, Texte aus dem Mittelalter bei den Studierenden und auch in einer außeruniversitären Öffentlichkeit präsent zu halten, gehört nicht zu den kleinsten Herausforderungen, vor die sich die Mittelalterwissenschaften im zweiten Dezennium des 21. Jahrhunderts gestellt sehen. Der allgemeine Mittelalter-Boom, der sich etwa in Ausstellungen, Jahrmarkt-Spektakeln, im Film oder in Computerspielen materialisiert, kann vielleicht als Indikator für eine gewisse Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit breiterer Kreise für die ‚Welt des Mittelalters‘ gewertet werden (sie ist die Voraussetzung für die

erfolgreiche Vermarktung der entsprechenden Produkte, diese stimulieren umgekehrt das Interesse), doch wird schnell ersichtlich, dass viele—nicht alle—Aufbereitungen für ein zeitgenössisches Publikum an der Oberfläche bleiben. In Anbetracht schulischer Lehrpläne, in denen die historischen Wissensbestände zunehmend einer Kompetenzorientierung weichen mussten, die mit einer immer stärkeren Fixierung auf ‚Gegenwart‘ einherging, in denen nach den neuesten Entwicklungen künftig gar die Befassung mit fiktionaler Literatur, gleichviel, aus welcher Zeit sie stammt, kaum noch Platz finden soll, und man also bereit ist, auf die Schulung

derjenigen Fähigkeiten und Fertigkeiten zu verzichten, die für einen produktiven Umgang mit ihr unverzichtbar sind, wird man die öffentlichkeitswirksamen Angebote dennoch als willkommene Anknüpfungspunkte begrüßen und nutzbar machen wollen. Ihre Tragfähigkeit ist für die Textwissenschaften aber begrenzt, und zwar auch dann, wenn diese kulturwissenschaftlich ausgerichtet sind—die überflüssige Frontstellung von Kulturwissenschaften und Philologie wäre ein eigenes Thema, das hier allerdings beiseite bleibt, da sie zumindest im Bereich der germanistischen Mediävistik mittlerweile wieder abgebaut wird. Studierenden in ihrem Studium keine Begegnung mit der sprachlichen Erscheinungsform (Althochdeutsch, Altfranzösisch, Altnordisch, Mittlenglisch, Mittelniederdeutsch, Mittellatein, Okzitanisch, um es—in eigentlich unzulässiger Reduktion—bei einigen wenigen Beispielen aus dem westlichen Europa zu belassen) der von ihnen zu studierenden Objekte und mit der Materialität ihrer Überlieferung zu ermöglichen, hieße jedenfalls, sie bewusst in die Irre zu führen, sie über die Grundlagen einer Befassung mit diesen Gegenständen zu täuschen und ihnen demzufolge zentrale Erkenntnismöglichkeiten vorzuenthalten—Erkenntnismöglichkeiten, die sie als Spezialisten für den Umgang mit Sprache, Literatur und Kultur in diachroner wie in synchroner Perspektive dringend benötigen und die überdies eine erhebliche Erweiterung des Horizonts für sie bereithielte. Damit ist aber auch klar: Eine Annäherung an Texte aus vergangenen

Zeiten (und die beginnen, wovon man sich leicht überzeugen kann, mittlerweile schon in der ‚klassischen Moderne,‘ womit die hier angesprochene Problematik sich somit keineswegs allein für die Befassung mit der sog. ‚Vormoderne‘ oder dem Mittelalter stellt) ist also nicht voraussetzungslos, im Gegenteil. Es gibt mannigfache Hürden, die genommen werden müssen; das ist in der Literatur- und Sprachwissenschaft nicht anders als in der Biologie, der Chemie, der Medizin, der Physik, den Rechtswissenschaften. Wie sollte es auch anders sein?

Auch wer die Herausforderungen bejaht, die sich bei der Rezeption mittelalterlicher Literatur einstellen, und wer zudem die Auffassung vertritt, dass man Studierenden mindestens im Laufe ihres Masterstudiums an die Standards der jeweiligen Fachwissenschaft heranführen muss, kommt jedoch nicht umhin, über Unterrichtsmaterialien nachzudenken, mit denen man den Einstieg in die Materie erleichtert. Eine Arbeit mit zweisprachigen Ausgaben etwa (Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch) ist, wenn auch nicht unumstritten, in weiten Teilen der germanistischen Mediävistik seit längerem gang und gäbe, und ebenso ist man sich darüber bewusst, dass solche Ausgaben Erläuterungen aufweisen sollten, die dabei helfen, Verständnisschwierigkeiten, die keinesfalls allein sprachlicher Natur sind, zu überwinden. Zweisprachige Ausgaben dieser Art liegen keineswegs für alle relevanten Texte vor, sie müssen für etliche von ihnen erst noch erarbeitet werden. Im Fach braucht es dazu zusätzlich zu einem allgemeinen Aus-

tausch über editorische Leitlinien und digitale Präsentations- und Erschließungsformen von Texten eine neue Verständigung über das Verständnis von ‚Übersetzung‘ und für daraus abzuleitende Zielsetzungen und Prinzipien des Übersetzens. Zu den weiteren *Desiderata* gehört eine zeitgemäße Aufbereitung grammatischen Wissens, mit der zumindest temporär—in bestimmten Abschnitten des Studiums—sinnvoll gearbeitet werden kann; es gibt dazu mittlerweile interessante und verheißungsvolle Ansätze, die weiterentwickelt werden müssten und zu denen auch Alternativen zu erarbeiten wären. Fast alle Kolleginnen und Kollegen nutzen meiner Erfahrung nach von ihnen selbst oder in ihrem Team erstellte Materialien, ‚Handgestricktes‘ mithin, das im Rückbezug auf didaktische Erfordernisse erstellt wurde. Hier ist vieles vorhanden, was in lohnender Weise zusammengeführt und weiterentwickelt werden könnte. Die Voraussetzung für all diese Aktivitäten wäre freilich ein von den bedeutenden Förderorganisationen unterstütztes Wissenschaftsverständnis, bei dem die Lehre in ihrer Bedeutung aufgewertet wird und man ihr einen respektablen wie respektierten Platz neben der Forschung einräumt. Eine solche Haltung würde es möglich machen, Arbeitszeit und Fördermittel auch für die Entwicklung innovativer und effizienter Lehr- und Lernmittel bereitzustellen. Entsprechende Forderungen artikulieren sich in letzter Zeit mit wachsender Deutlichkeit, ohne dass es bislang gelungen wäre, ihnen über erste Ansätze hinaus Geltung zu verschaffen. Wenn es uns ernst ist mit

der Rede von der forschungsbasierten Lehre, dann spricht alles dafür, diesen Weg zu gehen.

Auf derselben Linie liegt die Entwicklung neuer Lehrformate, bei denen praxeologischen Elementen Raum gegeben wird. Als Beispiel aus meinem eigenen Arbeitsbereich möchte ich einen Veranstaltungstyp anführen, den ich unter dem folgenden Titel bereits mehrfach angeboten habe: „Forum ‚Junge Mediävistik.‘ Öffentlichkeitswirksame Präsentationen zur Sprache, Literatur und Kultur des deutschen Mittelalters.“ Worauf dieses Format zielt, soll die Ankündigung der Lehrveranstaltung verdeutlichen:

Haben Sie in den vergangenen Semestern eine gute oder gar sehr gute Seminararbeit in der Mediävistik verfasst? Würden Sie Ihre Ergebnisse gern Ihren Kommilitonen oder einem noch größeren Kreis von Interessierten präsentieren? Können Sie sich vorstellen, eine Online-Zeitschrift zu entwickeln, in der Studierende der Bonner Mediävistik ihre Forschungsbeiträge und Rezensionen zu aktuellen Monographien publizieren? Haben Sie Lust, mit einem Vortrag auf dem *Dies academicus* aufzutreten? Was halten Sie davon, einem größeren Auditorium Ihren Lieblingstext aus der mittelhochdeutschen Literatur vorzustellen? Wie wäre es, an einem Programm mitzuwirken, bei dem Ausschnitte aus mittelhochdeutschen Texten vorgelesen werden, auf Mittelhochdeutsch und auch in neuhochdeutscher Übersetzung? Hätten Sie Interesse daran, gemeinsam ein Hörbuch zu einem mittelalterlichen Text oder einem Textensemble zu produzieren? Trauen Sie sich zu, kürzere literarische Skizzen zu einzelnen Figuren mittelalterlicher Romane zu schreiben, um auf diese Weise ein nicht germanistisch gebildetes Publikum an mittelalterliche Texte heran-

zuführen? Haben Sie eine zeichnerische oder malerische Begabung? Wenn ja, wie wäre es, einen mittelhochdeutschen Text Ihrer Wahl zu illustrieren? Haben Sie ausreichend technisches Know-How, um an der Gestaltung eines modernen mediävistischen Web-Auftritts mitzuwirken?

Wenn Sie drei dieser Fragen mit ‚Ja‘ beantworten können, sind Sie in meinem Seminar richtig und herzlich eingeladen, es mit Ihrer Mitarbeit zu bereichern!

Auf der Basis des Seminars kann eine Modulprüfung abgelegt werden.

Erwartet wird ein spürbares Engagement und die Bereitschaft, allein oder im Team ein Konzept für eine öffentlichkeitswirksame Präsentation zu Sprache, Literatur und Kultur des deutschen Mittelalters zu erarbeiten.

Ein solche Veranstaltung, welche die Vermittlung von Studienobjekten und fachlichen Zugriffsweisen selbst zum Gegenstand macht, erhebt den nur auf der Basis fundierter Kenntnisse leistbaren Brückenschlag hinein in eine größere Öffentlichkeit zu den Kernkompetenzen, zu denen ein universitäres Studium eben auch qualifizieren kann und sollte, befreit entsprechende Aktivitäten vom Odium des nur ‚Schmückenden‘ und rückt sie heraus aus einer ‚nice to have‘-Zone, der man sich nicht ernsthaft widmen muss. Dergleichen kann aber nur mit Hilfe von Studien- und Prüfungsordnungen und Lehrverpflichtungsvorgaben realisiert werden, die einen geeigneten institutionellen Rahmen bereitstellen, was unter anderem bedeutet, dass für einzelne Veranstaltungsty-

pen die starre Relation von Anwesenheit und Vor- respektive Nachbereitungszeit gelockert werden muss. Ich möchte nicht missverstanden werden: Dass die Anwesenheitspflicht in Seminaren prinzipiell zur Disposition gestellt wird, halte ich für einen folgeschweren Irrtum, der die besonderen Bedingungen eines in den Geisteswissenschaften gepflegten gemeinsamen Lernens und einer gemeinsam einzuübenden Diskussion, Problematisierung und Infragestellung von Forschungsergebnissen missachtet. Gleichzeitig möchte ich aber bei bestimmten innovativen Formaten für eine Flexibilisierung der Erwartungen an Anwesenheitspflicht und Präsenzlehre werben, die es möglich macht, den Stellenwert angeleiteten Selbststudiums und kollaborativer Arbeit stärker zu betonen.

Wenn Sie bis hierher gelesen haben, könnten Sie sich mit Recht fragen, was diese Ausführungen mit der Figur des Gurnemanz aus dem *Parzival* Wolframs von Eschenbach zu tun haben. Dieser Text aus der Zeit um 1200¹ gilt als eines der überragenden literarischen Zeugnisse des deutschsprachigen Mittelalters, dessen künstlerische Qualität seine Präsenz auch im kollektiven Gedächtnis des 21. Jahrhunderts (und darüber hinaus) als überaus wünschenswert erscheinen lässt. Doch, wie hat Karl Bertau schon 1983 so un-nachahmlich formuliert: Dass „jeder, der es ernsthaft wissen möchte, das Werk Wolframs mit Selbstverständlichkeit kennen könnte,

1 Zitierte Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hg. Lachmann, übers. Knecht, Einleitung von Schiroke.

ist nicht der Fall.² Die Großartigkeit dieses Werks ruhe „in der innigen Verbindung mit der Sprache,“ einer Frühform der deutschen Sprache, die „dem lebendigen allgemeinen Bewußtsein derer, die heute an dieser Sprache teilhaben, verloren ging.“³ Doch selbst diejenigen, die mit den historischen Sprachstufen des Deutschen vertraut sind, tun sich schwer mit der Diktion des *Parzival*, die anders ist als alles, was man aus der mittelhochdeutschen Literatur derselben Zeit ansonsten kennt.⁴ Zu dieser Besonderheit von Sprache und Stil kommt als weitere Schwierigkeit der beträchtliche Umfang von fast 25.000 Versen hinzu. Dass Studierende der Germanistik den anspruchsvollen und komplexen Text ohne Weiteres im ‚Original,‘ also auf Mittelhochdeutsch, lesen könnten, ist daher eine Vorstellung, die—übrigens nicht erst seit heute—an der Realität des Studiums vorbeigeht. Mediävisten und Mediävistinnen sind demnach aufgerufen, Verständnishilfen bereitzustellen, und zwar solche, die zuverlässig und attraktiv zugleich zu sein hätten und es so für viele überhaupt erst möglich machten, die Alterität mittelalterlicher Literatur und Kultur als Bereicherung zu erleben.

Die fremdgewordene Sprachform, der ebenso artifizielle wie eigenwillige Stil und der nicht unbeträchtliche Umfang verbinden sich mit einem weiteren Moment, das an

die Lektüre des *Parzival* hohe Anforderungen stellt: einem selbst für Spezialisten nur schwer zu überblickenden Figurenreichtum.⁵ Dieses Merkmal hebt den Text aus der zeitgenössischen literarischen Produktion in deutscher Sprache heraus, und es stellt überdies einen markanten Unterschied zum Prätext, Chrétien de Troyes *Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*⁶, dar. Und während hier ein Großteil des Personals namenlos bleibt, weiß der mittelhochdeutsche Text mit einer Fülle von teils höchst ungewöhnlichen Figurennamen von bisweilen zungenbrecherischer Qualität zu beeindrucken und zu verwirren.⁷ Dass die Mehrzahl der Figuren, die über einen Eigennamen individualisiert werden, in ein komplexes Verwandtschaftsnetz eingebunden sind,⁸ erschließt sich heutigen Leserinnen und Lesern mitnichten bei der ersten Lektüre, ebenso wenig der Umstand, dass und auf welche Weise die jeweilige Figur mit Hilfe von intra- oder intertextuellen Bezügen profiliert wird.⁹

Als eine Orientierungshilfe für diesen Figurenkosmos war ein „Figuren-Lexikon“ gedacht, das in einer Zusammenarbeit von Joachim Bumke und mir für das von Joachim Heinzle herausgegebene Handbuch zu Wolf-

2 Bertau, *Wolfram von Eschenbach*, 9.

3 Ebd.

4 Vgl. Brüggem und Lindemann, „Unschärfen“ sowie Brüggem und Lindemann, „Zwischen *wildekeit* und *obscuritas*?“

5 Vgl. Brüggem, „Die Farben der Frauen.“ Und Brüggem, „Irisierendes Erzählen,“ insbes. 333ff.

6 Zitierte Ausgabe: Olef-Krafft, *Le Roman de Perceval*.

7 Vgl. Brüggem, „Die Farben der Frauen,“ mit weiterführender Literatur in den Fußnoten 2–5.

8 Vgl. Brüggem, „Irisierendes Erzählen,“ mit weiterführender Literatur in Fußnote 2.

9 Vgl. ebd., mit weiterführender Literatur in Fußnote 2 und einer Analyse zur Figur des Orilus auf S. 344ff.

ram von Eschenbach erarbeitet wurde.¹⁰ Die „wichtigeren Figuren“¹¹ aus den drei Epen Wolframs, dem *Parzival*, dem *Willehalm* und dem *Titurel*, werden hier in alphabetisch sortierten, kurzen Einträgen vorgestellt. Bei der Präsentationsform eines Lexikons und dem gewährten Rahmen von etwa einhundert Druckseiten war an eine differenzierte Ausleuchtung der einzelnen Figuren nicht zu denken. „[D]aß der gesetzte Rahmen es nicht erlaubt, auf die vielen Details der poetischen Beschreibungen im einzelnen einzugehen, obwohl in vielen Fällen gerade solche Einzelheiten für Wolframs Figurendarstellung aufschlußreich und bedeutsam sind,“¹² hat mich seither über ein Format nachdenken lassen, in dem ein auf der Basis einer sorgfältigen Analyse der jeweils relevanten Passagen des Textes sowie einer intensiven Rezeption der einschlägigen Forschung erstelltes Figurenprofil in eine stärker essayistische Darstellungsform überführt werden könnte. Der deutschen Wissenskultur der Gegenwart ist eine solche Schreibweise fremd, doch würde ein Blick auf die im 18. und 19. Jahrhundert florierende Texttradition der keineswegs nur auf historische Personen, sondern auch auf literarische Figuren bezogenen ‚Charakteristik‘ oder des ‚Porträts‘ enthüllen, dass sie uns nicht gänzlich unbekannt, sondern lediglich ferngerückt ist.¹³ Warum also nicht etwas in modifizier-

ter Form wiederbeleben, was einmal „Hochkonjunktur“¹⁴ hatte und in seiner Mischung „aus poetischen und nichtpoetischen Elementen“¹⁵ ganz eigene Qualitäten entfalten könnte? Dieses selbstverständlich nicht in Konkurrenz zum eingeführten und allgemein anerkannten Texttyp des wissenschaftlichen Beitrags mit spezieller Argumentationsform und ausführlichem Fußnotenapparat, sondern als eine diesen flankierende, gleichermaßen entlastete wie geschmeidige wissenschaftliche Schreibform, die stärker auf das Bestreben abgestimmt ist, das Interesse der Leser zu wecken.¹⁶

Nun also: Gurnemanz—*houbetman der wâren zuht*: Ein Figurenporträt.

Anfangs sieht alles nach einer unbeschwerten höfischen Existenz aus. Gurnemanz de Graharz (68, 22) hat sich vor seiner Burg im Schatten einer schönen Linde niedergelassen und widmet sich einem Jagdvogel (162,8–11.163,4–12). Die ihn umgebende Wiese hält in ihrer Ausdehnung genau das richtige Maß ein (162,9–11)—ein Fingerzeig des Erzählers auf die besondere Kultiviertheit, die diese Figur auszeichnet. Der Fürst, den wir uns wohl in einem fortgeschrittenen Alter vorstellen sollen—er ist schon beim Turnier von Kanvoleis als Kämpfer dabei (68,21–23), es werden seine grauen Haare erwähnt (162,30), *Parzival* erscheint er gar als „altman [...]“ (163,16)—, dieser Fürst gilt dem Erzähler als „houbetman der

10 Brüggens und Bumke, „Figuren-Lexikon.“

11 Ebd., 835.

12 Ebd.

13 Vgl. Rossi, „Die Charakteristik.“

14 Ebd., 40.

15 Oesterle, „Kunstwerk der Kritik,“ 77.

16 Vgl. Brüggens, „A wie Anfortas.“

wären zuht“ (162,23). Alles, was dann von der gastlichen Aufnahme Parzivals in der Burg erzählt wird, ist darauf angelegt, dieses Urteil zu bestätigen. Dass die Souveränität des Gastgebers indes nur die halbe Wahrheit ist, dass es daneben noch etwas gibt, was die Rede vom „tröstelösen man“ (178,7) rechtfertigt, enthüllt sich erst mit der Zeit, dem Leser zunächst (175,10–18), Parzival, dem Gast, ein wenig später (177,13–178,28). Drei Söhne hat Gurnemanz de Graharz durch ritterlichen Kampf verloren: Sein Sohn Schenteflurs kam um, als er seiner Cousine Condwiramurs gegen Clamide und Kingrun beizustehen suchte (177,27–178,3), Lascocyt, sein Bruder, wurde im Kampf um einen Sperber getötet (178,11–13) und Gurzgri, der Dritte, hat die Begegnung mit Mabonagrin in Schoydelakurt nicht überlebt (178,15–23) – bei den letzten beiden liegen deutliche Anspielungen auf Hartmanns von Aue Artusroman *Erec* vor, auf den Wolfram bei seiner Konstruktion einer werkübergreifenden Erzählwelt immer wieder zurückgreift. Gurnemanz hat außerdem den Tod seiner Frau zu beklagen, die das Leid über den Tod ihres letzten Sohnes das Leben gekostet hat (178,25f.). So ist Gurnemanz einzig Liaze geblieben, seine schöne und sittsame Tochter (vgl. 175,19–176,27). Seine Hoffnung, über sie Parzival an sich binden zu können, erfüllt sich nicht, und so verliert er auch seinen „vierten Sohn,“ der ihm über den Verlust der anderen hätte hinweghelfen sollen (177,14–16). Über sein Schicksal spricht Gurnemanz freilich erst ganz am Ende der Begegnung,

wenn Parzivals Wunsch, weiterzureiten, ihm die Zunge löst. Nach diesem Geständnis erscheint Gurnemanz in seiner Eigenschaft als Gastgeber und Erzieher des ratsuchenden Parzival rückblickend in einem veränderten Licht: Jetzt wird deutlich, dass das offene, wohlwollende, taktvolle und großzügige Verhalten gegenüber dem Fremden die Frucht einer Selbstdisziplin ist, welche es erlaubt, die eigenen Gefühle im Interesse höfischer Form und höfischer Sozialität zurücktreten zu lassen.

Die bei der Aufnahme eines Gastes erforderlichen Handlungen lassen sich an der Erzählung von Gurnemanz geradezu musterhaft studieren. Auf die Begrüßung des Gastes durch den Gastgeber vor den Toren der Burg (162,25) folgt das Geleit in die Burg hinein, welches die von Gurnemanz herbeigeholten „junchêrren“ gewähren (163,11–14). Auf dem Burghof nehmen ihn dann die Ritter in Empfang und bewegen ihn dazu, abzusitzen; sie führen ihn in eine Kemenate, wo sie ihm dabei behilflich sind, die Rüstung abzulegen (163,17–164,5). Danach kümmert Gurnemanz sich wieder selber um seinen Gast. Er wäscht und verbindet dessen Wunden aus dem Kampf gegen Ither von Gahevies (153,21–155,18) und lädt ihn zu einem gemeinsamen Mahl. Schließlich führt er Parzival zu seinem Nachtlager, legt ihm nahe, sich zu entkleiden und breitet eine Decke aus Pelz über ihn (165,5–166,15). Am folgenden Morgen werden die Aufmerksamkeiten auf Geheiß des Gastgebers mit einem Bad im Schlafgemach fortgesetzt, und man legt

frische Kleidung zurecht. Gurnemanz führt seinen Gast zur Morgenmesse und bewirtet ihn danach erneut (167,5–169,24).

Ungewöhnlich und bemerkenswert ist freilich, dass hier keineswegs zwei Menschen aufeinandertreffen, denen ein gemeinsamer, durch Herkunft, Sozialisation und Erziehung gewährleisteter Horizont und ein entsprechender Habitus eine reibungslose Verständigung ermöglichte. Die, die sich hier begegnen, könnten verschiedener nicht sein: erfahren, versiert, geschmeidig der Eine, unerfahren, un gelenk, ungehobelt bis zur Unhöflichkeit der Andere. Dem Fürsten entgehen die Defizite seines Gegenübers keineswegs, wie sich später zeigt, wenn er seine Einführung in die Reit- und Waffentechnik damit beginnt, dass er Parzivals Art, den Schild zu tragen, massiv kritisiert (173,12–17) oder, wenn er seinen Schützling zurechtweist, weil er ständig von seiner Mutter spricht (170,10f.). Doch thematisiert Gurnemanz diese Defizite zunächst nicht, sondern blickt großzügig über sie hinweg. Selbst die Erschütterung, die durch die Entdeckung von Parzivals Narrenkleidern hervorgerufen wird, entwickelt sich nicht zu einem Störfaktor; Gurnemanz hält sich, ermutigt von einem seiner Ritter, an die blendende Schönheit und die exquisite ritterliche Ausrüstung seines Gastes und wertet sie als Ausweis einer aristokratischen Herkunft und eines entsprechenden Potenzials (164,6–165,2). Der von diesen Gütern evozierte Eindruck scheint so tragfähig, dass Gurnemanz sogar die von Parzival erwähnte Tötung Ithers mit Schwei-

gen übergeht – einzig den Namen „Der Rote Ritter“ heftet er ihm an (169,25–170,6).

Gurnemanz geht dann daran, das Potential Parzivals zu entwickeln. Zunächst beseitigt die Neueinkleidung des Gastes (168,2–20) die Diskrepanz zwischen der schönen Gestalt und der schandhaften Kleidung, die er von der Mutter in der Hoffnung erhalten hatte, dass sie Spott und Hohn freisetzen und den Sohn zu ihr zurücktreiben würde (126,24–127,9). Dem neu Gewandeten werden zudem diverse Erziehungsmaßnahmen zuteil. Es setzt ein Prozess der Veredelung ein, dessen Beginn im Rekurs auf das Bild der Zähmung eigens markiert wird (170,8) und der in die kollektive Vorstellung mündet, mit Parzival als Ehemann Lîaze und Herrn von Grâharz könnte für Gurnemanz das Glück zurückkehren (175,7–18). Auf einen theoretischen Teil, der sich mit Problemen der herrscherlichen und ritterlichen Ethik und mit Fragen der Courtoise befasst (170,15–173,6), folgt eine Heranführung an die Reit- und Waffentechnik mittels praktischer Übungen (173,12–175,9). Die sozialetische Dimension der Instruktionen hat die Forschung mit besonderem Interesse verfolgt; es wurden Parallelen in der Fürstenspiegelliteratur und im gnomischen Schrifttum beigebracht und es wurde die Umsetzung der Instruktionen in Handlung analysiert.¹⁷ Für Diskussionen hat dabei vor allem die folgende Beobachtung gesorgt: Einerseits helfen die Anweisun-

17 Cosman, *The Education of the Hero*. Hennig, „Die Gurnemanzlehren.“ Green, „Advice and Narrative Action.“

gen und Erläuterungen seines Lehrmeisters Parzival bei der Bewältigung der komplexen Situation auf Pelrapeire, von der in Buch 4 erzählt wird; andererseits führt der Text Parzivals desaströses Scheitern auf der Gralsburg in Buch 5 ebenfalls auf einen Ratschlag des Fürsten zurück: Wo das spontan geäußerte Mitleid Parzivals dem Leiden des Anfortas antworten müsste, unterdrückt jener seinen Frageimpetus im Namen höfischer *zuht* und in Erinnerung an seinen Lehrer (239,8–17). Wie man das bewerten soll, darüber gibt es bis heute keinen Konsens.

Die Gurnemanz-Figur war bei Chrétien vorgeprägt. Gornemans de Gorhaut (1548) erscheint als Herr einer imposanten Felsenburg, gut befestigt und gut ausgestattet (1320–1349). Der „preudom“ („Edelmann,“ 1353), „der sehr höfisch war“ („qui molt fu cortois,“ 1571), ergeht sich auf der Brücke, als Perceval sich nähert, in purpurner Robe und auf eine gute Haltung bedacht; zwei Knappen begleiten ihn (1341–1359). Die mangelnde Bildung und den fehlenden Schliff des Besuchers erkennt der Edelmann, sobald der Fremde den Mund aufmacht, und die Antworten auf die verschiedenen Fragen, die er ihm vorlegt, offenbaren ihm das ganze Ausmaß der Fehlentwicklung (1360–1409). Bevor er der Bitte Percevals nachkommt, ihn für eine Nacht bei sich aufzunehmen, lässt er sich das Versprechen geben, dass der Gast seinen Ratschlägen folgen wird (1410–1418). Perceval erhält vorläufig noch keinen Einlass in die Burg, sondern Gornemans beginnt sofort mit einem Unterricht in den

Reit- und Waffenkünsten. Perceval erweist sich als idealer Schüler, begeistert, begierig, das ihm Gezeigte zu imitieren, und äußerst talentiert (1426–1534). Sein Lehrer findet solchen Gefallen an ihm, dass er ihn nach einem gemeinsamen Mahl bittet, einen Monat lang zu bleiben—der Erzähler weiß sogar zu berichten, dass er ihn mit Vergnügen ein ganzes Jahr bei sich behalten hätte (1569–1578). Das Vorhaben scheitert an Percevals Wunsch, die Mutter wiederzusehen, die er bei seinem Weggang hat niedersinken sehen (1569–1592). So bleibt dem Edelmann nur noch der nächste Morgen, um die Ausbildung seines Gastes zu vollenden. Dass er die Kleider, die er von seiner Mutter erhielt, gegen neue, kostbare Gewänder tauschen soll, akzeptiert Perceval erst nach einigem Widerstreben (1600–1623)—ein Motiv, das Wolfram zu Parzivals anfänglicher Weigerung, abzusitzen, verschoben hat (163,19–164,1). Gornemans erhebt seinen Gast anschließend zum Ritter (1624–1638)—Wolfram hat die Verse übergangen.¹⁸ „[S]anz vilonnie“ (1638) hat der Ritterstand zu sein und aus dieser Forderung ergibt es sich, dass der Edelmann dem neuen Ritter einige basale Verhaltensregeln mit auf den Weg gibt: ein unterlegener Gegner, der sich unterwirft, ist zu schonen; es gilt, sich vor zu großer Redseligkeit zu hüten; den Bedrängten, Männern wie Frauen, soll Hilfe geleistet werden; beim regelmäßigen Besuch des Münsters muss man Gott um seinen Schutz im Diesseits wie im Jen-

18 Vgl. Bumke, „Parzivals ‚Schwertleite.‘“

seits anflehen (1639–1669). Im *Parzival* sind die vier Empfehlungen, teilweise in modifizierter Form, aufgenommen und um zusätzliche Punkte erweitert worden (Bedeutung der *schame*, Umgang mit Besitz, Reinigung von Gesicht und Händen nach dem Waffengebrauch, Minne- und Ehelehre, 170,16–173,6). Verstärkt wurden überdies die Bezüge zwischen der abstrakten Lehre und ihrer Umsetzung in Handlung.

Um Percevals Abschied macht Chrétien nicht viele Worte. Gornemans entlässt seinen Besucher, indem er ihn segnet und ihn Gottes Führung anempfiehlt (1694–1708). Auf eine Emotionalisierung der Figur hat der französische Autor verzichtet. Weder zu der existentiellen Erschütterung, die Gurnemanz durch den Tod seiner Söhne und seiner Frau erlitten hat, noch zu seinen väterlichen Gefühlen für Parzival, noch zu seinem Versuch, in dem Besucher Regungen der Minne für die eigene Tochter zu wecken, gibt es im *Conte du graal* eine Entsprechung.

LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRTEXTE

Chrétien de Troyes. *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. / Der Percevalroman oder Die Erzählung vom Gral. Altfranzösisch / Deutsch*, übersetzt und herausgegeben von Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart: Reclam, 1991.

Wolfram von Eschenbach. *Parzival*. Studienausgabe. 2. Auflage. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von

Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schiroke. Berlin, New York: de Gruyter, 2003.

KOMMENTARE

Eichholz, Birgit. *Kommentar zur Sigune- und Ither-Szene im 3. Buch von Wolframs ‚Parzival‘ (138,9–161,8)*. Herne: Helfant, 1987.

Gilmour, Simon J. ‚daz sint noch ungelogeniu wort.‘ *A Literary and Linguistic Commentary on the Gurnemanz Episode in Book III of Wolfram’s ‚Parzival‘ (161,9–179,12)*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2000.

Kordt, Christa-Maria. *Parzival in Munsalvaesche. Kommentar zu Buch V/1 von Wolframs ‚Parzival‘ (224,1–248,30)*. Herne, 1997.

Yeandle, David N. *Commentary on the Soltaune and Jeschute Episodes in Book III of Wolfram’s Parzival (116,5–138,8)*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1984.

Nellmann, Eberhard. „Stellenkommentar.“ In *Wolfram von Eschenbach. ‚Parzival.‘ Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann*. Übertragen von Dieter Kühn. Bd. 1–2, 443–790. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2006.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

Bertau, Karl. *Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprüng-*

- lichkeit in der Geschichte. München: Verlag C. H. Beck, 1983.
- Breyer, Ralph. „Darstellung einer Kindheit. Das III. Buch des ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach.“ In *Ergebnisse der XXI. Jahrestagung des Arbeitskreises ‚Deutsche Literatur des Mittelalters‘*, bearbeitet von Wolfgang Spiewok, 187–97. Greifswald, 1989.
- Brüggen, Elke. „Die Farben der Frauen. Semantiken der Colorierung des Weiblichen im *Parzival* Wolframs von Eschenbach.“ In *Die Farben imaginierter Welten. Zur Kulturgeschichte ihrer Codierung in Literatur und Kunst von Mittelalter bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Monika Schauten, 201–25. Berlin: de Gruyter, 2012.
- . „Irisierendes Erzählen. Zur Figurendarstellung in Wolframs ‚Parzival‘.“ In *Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext. Tübinger Kolloquium 2012*, hg. v. Klaus Ridder in Verbindung mit Susanne Köbele und Eckart Konrad Lutz, 333–57. Berlin: ESV, 2014.
- . „*swie ez ie kom, ir munt was rôt*. Zur Handhabung der descriptio weiblicher Körperschönheit im *Parzival* Wolframs von Eschenbach.“ In *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf*, herausgegeben von Elizabeth Andersen, Ricarda Bauschke-Hartung, Nicola McLelland und Silvia Reuvekamp, 391–411. Boston: de Gruyter, 2015.
- . „A wie Anfortas. Die Figur des kranken Königs im *Parzival* Wolframs von Eschenbach.“ In *Europäische Gründungsmythen im Dialog der Literaturen. Festschrift für Michael Bernsen zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Roland Ißler, Ralf Lohse und Ludger Scherer, 43–56. Göttingen, 2019.
- , und Joachim Bumke. „Figuren-Lexikon.“ In *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch*. Bd. 1–2, herausgegeben von Joachim Heinzle, 835–938. Berlin: de Gruyter, 2011.
- , und Dorothee Lindemann. „Unschärfen. Überlegungen zur Syntax des ‚Parzival‘.“ In *Perspektivwechsel oder: Die Wiederentdeckung der Philologie. Bd. 2: Grenzgänge und Grenzüberschreitungen. Zusammenspiele von Sprache und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, herausgegeben von Nina Bartsch und Simone Schultz-Balluff, 397–432. Berlin: ESV, 2016.
- , und Dorothee Lindemann. „Zwischen wildekeit und obscuritas? Schillernde rede in Wolframs ‚Parzival‘.“ In *wildekeit. Spielräume literarischer obscuritas im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016*, herausgegeben von Susanne Köbele und Julia Frick in Verbindung mit Ricarda Bauschke-Hartung und Franz-Josef Holznagel, 199–224. Berlin: ESV, 2018.
- Bumke, Joachim. „Parzivals ‚Schwertleite‘.“ In *Festschrift Taylor Starck*, herausgegeben von Werner Betz, Evelyn S. Coleman and Kenneth Northcott, 235–45. The Hague: Mouton, 1964.
- . *Wolfram von Eschenbach*. 8., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2004.

- Cosman, Madeleine Pelter. *The Education of the Hero in Arthurian Romance*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966.
- Fuhrmann, Daniela. „Ein eigennütziger *houptman* der *wâren* zucht? Die Ambivalenz der Ratgeber-Figuren in Wolframs ‚Parzival.‘“ *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 140,4 (2018): 458–88.
- Green, Dennis H. „Advice and Narrative Action: Parzival, Herzeloide and Gurnemanz.“ In *From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in Literature in Honour of Leonard Forster*, herausgegeben von D. H. Green, L. P. Johnson und D. Wuttke, 33–81. Baden-Baden: Koerner, 1982.
- Heinzle, Joachim. *Wolfram von Eschenbach. Dichter der ritterlichen Welt. Leben, Werke, Nachruhm*. Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- Hennig, Ursula. „Die Gurnemanzlehren und die unterlassene Frage Parzivals.“ *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 97 (1975): 312–32.
- Huby, Michel. „Nochmals zu Parzivals ‚Entwicklung.‘“ In *Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag*, herausgegeben von Kurt Gärtner und Joachim Heinzle, 257–69. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- Mohr, Wolfgang. „Hilfe und Rat in Wolframs ‚Parzival.‘“ In *Festschrift für Jost Trier zu seinem 60. Geburtstag am 15. Dezember 1954*, herausgegeben von Benno von Wiese und Karl Heinz Borck, 173–97. Meisenheim/Glan: Hain, 1954. Wieder in *Wolfram von Eschenbach. Aufsätze*, herausgegeben von Wolfgang Mohr, 37–61. Göppingen: Kümmerle, 1975.
- Oesterle, Günter. „Kunstwerk der Kritik‘ oder ‚Vorübung zur Geschichtsschreibung‘? Form- und Funktionswandel der Charakteristik in Romantik und Vormärz.“ In *Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit*, herausgegeben von Wilfried Barner, 64–86. Stuttgart: Metzler, 1990.
- Pastré, Jean-Marc. „L’éducation et l’initiation d’un héros: le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach.“ In *Éducation, apprentissages, initiation au Moyen Âge*, herausgegeben von Pierre-André Sigal, 359–68. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 1993.
- . „De l’inexpérience à la sagesse ou la carrière du héros dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach.“ In *Schelme und Narren in den Literaturen des Mittelalters. XXVII. Jahrestagung des Arbeitskreises Deutsche Literatur des Mittelalters (Greifswald), Eulenspiegelstadt Mölln, 24.-27. September 1992*, herausgegeben von Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok, 95–106. Greifswald: Reineke Verlag, 1994.
- Peschel-Rentsch, Dietmar. „*ich solte vil gevragen niht*. Beobachtungen zu den frühen Prägungen des Knaben Parzival in Wolframs Parzival-Roman.“ In *Pferdemänner. Sieben Essays über Sozialisation und ihre Wirkungen in mittelalterlicher Literatur*, herausgegeben von Dietmar Peschel-Rentsch, 83–122. Erlangen: Palm und Enke Verlag, 1998.

- Rossi, Francesco. „Die Charakteristik. Prolegomena zur Theorie und Geschichte einer deutschen Gattung – nebst komparatistischer Bemerkungen.“ *Scientia Poetica* 21 (2017): 38–63.
- Russ, Anja. *Kindheit und Adoleszenz in den deutschen Parzival- und Lancelot-Romanen. Hohes und spätes Mittelalter*. Stuttgart: Hirzel, 2000.
- Wells, David A. „A Fatherly Advice. The Precepts of ‚Gregorius,‘ Marke and Gurnemanz and the School Tradition of the ‚Disticha Catonis.‘ With a Note on Grimmelshausen’s ‚Simplicissimus.‘“ *Frühmittelalterliche Studien* 28 (1994): 296–332.

TAFEL, BUOCH, BRIEF – ZUR FUNKTION UND BEDEUTUNG VON SCHRIFTSTÜCKEN IN MITTELALTERLICHEN LEGENDARISCHEN ERZÄHLUNGEN

Kathrin Chlench-Priber
Institut für Germanistik, Universität Bern

EINLEITUNG

Tafeln, Bücher und Briefe sowie weitere Schriftträger in Form von Schriftbändern oder -rollen sind in zahlreichen mittelalterlichen Text- und Bilddarstellungen zu finden. Im Zentrum des folgenden Beitrags steht die Frage, welche Rolle Schriftträgern innerhalb von legendarischen Erzählungen zukommt.

Legenden haben die Aufgabe zu bewältigen, das Leben von Heiligen zu erzählen, und zwar so, dass sie Heilsgewissheit vermitteln. Sie müssen ihren Rezipienten die besondere Begnadung der Heiligen klar zu erkennen geben, indem sie das innerweltliche Heilshandeln Gottes aufzeigen, aber auch die Imitabi-

lität der Lebenswege von Heiligen darstellen.¹ Zwar ist Heiligkeit prinzipiell eine unverfügbare und zudem unsichtbare Kategorie, welche der Sphäre der Transzendenz zuzuordnen ist. Dennoch vermag Heiligkeit in der Immanenz aufzuscheinen, sich geradezu im Leben der Heiligen zu realisieren.²

1 Vgl. Köbele, „Illusion“, 366.

2 Peter Strohschneider definiert Heiligkeit differenztheoretisch als Nichtunterschiedenes, das sowohl transzendent als auch immanent zu sein vermag, und charakterisiert Heiligkeit als Distanzkategorie, in der das Gegensätzliche von Transzendenz und Immanenz zwar nicht aufgehoben, aber überbrückt werden kann. Vgl. Strohschneider, „Inzestheiligkeit“, 105 und „Textheiligung“, 111. Hartmut Bleumer versteht unter Heiligem gar die Vergegenwärtigung einer axiologischen Qualität in der Welt, die immer mit dem Wirken Gottes, wie

Die jüngere germanistische Forschung hat unterschiedliche Risiken des legendarischen Erzählens formuliert. Peter Strohschneider weist auf ein grundsätzliches Geltungsproblem von Legenden hin, da sich ein Geltungsgefälle zwischen der Erzählung, also dem Erzählen vom Heiligen, und ihrem Gegenstand, dem Heiligen, ergebe. Es bedürfe daher bestimmter Strategien der Textheiligung, so Strohschneider, um diesem Geltungsgefälle entgegenzuwirken.³ Auch Hartmut Bleumer sieht ein Gefälle zwischen einem göttlich gewirkten Wunder, durch das sich Heiligkeit in der Welt symbolisch manifestieren könne und durch das sich die axiologische Kategorie der Heiligkeit vergegenwärtige, und dem Erzählen von einem solchen Wunder. Eine Legende, die Bleumer als „eine einfache Erzählung mit einer elementaren Symbolfunktion“⁴ definiert, habe nun die Schwierigkeit zu bewältigen, mit arbiträren Zeichen von Heiligkeit zu erzählen, während sich Heiligkeit nur durch göttlich gewirkte Zeichen zeige. Da die Legende jedoch selbst kein göttlicher bzw. heiliger Text sei, gelte es, gegen dieses „Kompetenzgefälle“ anzuerzählen.⁵

es auch in der Bibel oder der Menschwerdung greifbar werde, mythisch verbunden sei. Vgl. Bleumer, „Historische Narratologie?“, 239; ähnlich Hammer, *Erzählen vom Heiligen*, 3.

3 Strohschneider entfaltet seine Überlegungen am Beispiel der Alexius-Legende in einer volkssprachigen französischen Version und der Version Konrads von Würzburg. Vgl. Strohschneider, „Textheiligung.“

4 Bleumer, „Historische Narratologie?“, 240.

5 Bleumer, „Historische Narratologie?“, 246.

Susanne Köbele hingegen akzentuiert die Risiken legendarischen Erzählens anders. Sie misst dem Geltungsproblem von Legenden, die ja ohnehin eine bekannte Geschichte einer bereits als heiliggesprochenen Person beschreiben, keine gravierende Rolle zu. Vielmehr verortet sie das Risiko legendarischen Erzählens auf einer ästhetischen und damit verbundenen religiösen Ebene. Die Darstellung einer Legende dürfe weder zu einfach sein, da sie sonst die Herausgehobenheit der Heiligen verdecke, noch dürfe Heiligkeit durch stilistische Mittel so exorbitant gestaltet werden, dass die Glaubhaftigkeit der Heiligenvita beschädigt werde.⁶ Es sind insbesondere die unermesslichen Qualen, die Heilige im Martyrium erleiden, aber mit Gottes Hilfe mit geradezu übermenschlicher Kraft bestehen, die zuvor leidenden und geschundenen, posthum verklärten Körper und die durch Heilige gewirkten Wunder, durch die sich Heiligkeit manifestiert. Sie können als Signatur des Heiligen gelten.⁷ Insofern sind es gerade diese Elemente, deren erzählerische Gestaltung sowohl die potenziellen Rezipienten der Legende als auch die Zeitgenossen der Heiligen, welche als Figuren der Erzählung auftreten, von der wahrhaftigen Heiligkeit des Dargestellten überzeugen müssen. So bedarf es einerseits einer narrativen Strategie, Heiligkeit überhaupt sichtbar und damit erkennbar werden zu lassen, und

6 Vgl. Köbele, „Illusion“, 368–73.

7 Vgl. Bleumer, „Historische Narratologie?“, 239, 250–52; Köbele, „Illusion“, 367–73; Schulz, „Erzähltheorie“, 146.

andererseits, dieses Heil als von Gott und nicht etwa als vom Teufel gesandtes Blendwerk auszuweisen. Während zum Basisnexus einer Märtyrerlegende die Abfolge von Verhör, Haft, Hinrichtung gehören und der körperlichen Marter eine entscheidende Funktion zukommt, können Bekennerlegenden nicht auf dieses erzählerische Grundmuster zurückgreifen.⁸ Noch vor der Körperlichkeit sind es vor allem Wunder, durch die Heiligkeit in Bekennerlegenden bekräftigt wird,—und unter Umständen bedarf es darüber hinaus weiterer Strategien, Heiligkeit erkennbar hervortreten zu lassen.

Anhand der drei exemplarisch ausgewählten Bekennerlegenden von den sieben Schläfern, der Heiligen Martha von Bethanien und des Heiligen Alexius soll in diesem Zusammenhang die Funktion von Schriftstücken innerhalb der legendarischen Erzählungen herausgearbeitet werden, welche die Sichtbarkeit, Erkennbarkeit und Wahrfähigkeit von Heiligem stützen. Als Textgrundlage wurde das in mehr als 200 Handschriften überlieferte und damit wirkmächtigste deutschsprachige, um 1400 entstandene Legendar *Der Heiligen Leben* ausgewählt, in dem die drei zu besprechenden Legenden gemeinsam überliefert sind; bei Bedarf werden vergleichend andere Versionen der drei Legenden herangezogen.

DIE SIEBEN SCHLÄFER

Die Legende *Von den sibem slofern* beginnt mit einer stark raffenden Erzählpassage, in der von den in Ephesos lebenden Christen Malchus, Maximianus, Serapion, Marcianus, Constantin, Dionisius und Johannes berichtet wird, die aus Angst vor Verfolgung durch den christenfeindlichen Kaiser Decius in einer Höhle des Berges Celion Zuflucht nehmen, wo sie sogleich einschlafen.⁹ Der Kaiser lässt die sieben Männer einmauern, um sie des Hungertodes sterben zu lassen. Erst nach mehr als 300 Jahren wird die Mauer zur Höhle durch den neuen Besitzer des Berges aufgebrochen: „Do heten n̄ di sibem man mer wan drevhvndert iar gesloffen. Di erwachten do, als ez got wolt.“¹⁰

An dieser Stelle unterbricht der Erzähler erstmals seine Darstellung durch einen Kommentar, durch den er herausstellt, dass es Gottes Wille sei, der die sieben Schläfer wieder habe aufwachen lassen. Während die Rezipienten also gerade durch die Erzählinstanz darauf hingewiesen wurde, dass es sich um einen von Gott gegebenen, mehr als 300 Jahre dauernden Schlaf handelt, der folglich nur als Wunder gedeutet werden kann, ist dies den Protagonisten und übrigen Figuren der Erzählung noch nicht bewusst. Als Malchus von den anderen Schläfern in die Stadt geschickt wird, kommt ihm die Stadt deutlich verändert vor. Er selbst fällt den Stadtbewohnern dadurch auf, dass er seine Ein-

8 Vgl. Feistner, *Historische Typologie*, 23–40.

9 *Der Heiligen Leben*, Nr. 42.

10 *Der Heiligen Leben*, 184.

käufe mit Münzen bezahlen will, die seltsam alt anmuten und die niemandem bekannt sind.

Dieser Erzählabschnitt ist deutlich ausführlicher und lebendiger gestaltet als der erste Teil, aber auch als die Sieben-Schläfer-Legende im *Märterbuch*, welche die Hauptquelle für die Legende in *Der Heiligen Leben* ist.¹¹ Der Erzähler offenbart Malchus' Gedanken und die Dialoge der Figuren werden anders als im *Märterbuch* nicht überwiegend in indirekter, sondern in direkter Rede wiedergegeben. Die Wahl dieses dramatischen Modus, in dem Erzählzeit und erzählte Zeit zur Deckung kommen, erzeugt eine Unmittelbarkeit, welche Realitätseffekte generiert und die für die Figuren unerklärliche Situation nachvollziehbar darstellt.

Im Gespräch erklären die Epheser Malchus, dass das Christentum mittlerweile die herrschende Religion sei, und sie zeigen ihm ein Buch, in dem zu lesen ist, dass der Kaiser Decius, aus dessen Zeit Malchus angeblich stamme, bereits seit 372 tot sei:¹²

Dor noch proht man in ein pûch, dor an funden si, daz sein drev hvndert iar warn vnd zwai vnd sibenczig iar. Dez nam Malchus bynder vnd sprach zû in: »Jr sullt mit mir gen zû dem perg Celion zû meinen geselln. Vnd reden si als ich, so sult ir mir glauvben.«¹³

11 Vgl. Williams-Krapp, *Die deutschen und niederländischen Legendare*, 282. *Märterbuch*, Nr. 38; Jefferis, „Legenden“, 341–43.

12 Zur Funktion der Zeitangaben vgl. Koch, *Zeit und Wunder*, 92–93.

13 *Der Heiligen Leben*, 185.

Das herbeigebrachte Buch, das nicht in der *Märterbuch*-Legende enthalten ist und erst vom Autor von *Der Heiligen Leben* der Erzählung hinzugefügt wurde, hat eine Autorität, die sowohl die Epheser als auch Malchus anerkennen, auch wenn sich letzterer stark darüber wundert, dass er so lange Zeit geschlafen haben solle. Er schlägt vor, seine Mitschläfer zu befragen, die seine Aussage bestätigen und damit seine Glaubhaftigkeit stärken werden. Doch bevor sie die Mitschläfer finden, sehen sie eine am Berg vermauerte Tafel, die der christliche Kaiser Theodosius anbringen ließ:

Nv̄ het Theodosius an ain pleiein tafeln gescriben, wie si Decius vertriben het vnd wi er si vermavt het. Di tafeln was in der mavr, vnd laz si, wer si lesen wolt. Vnd also gingen si mit ain ander in den perk zû den heiligen.¹⁴

Die Bleitafel hat—wie auch schon das zuvor herbeigebrachte Buch—den Status eines beglaubigenden Dokuments. Es stützt Malchus' Behauptung, noch bevor das Gespräch der Epheser mit den Mitschläfern stattgefunden hat. Dies zeigt sich an der Wortwahl des Erzählers, der Malchus' Mitschläfer umgehend als „die Heiligen“ bezeichnet. Die Beweiskraft der Tafel überstrahlt eine Ungereimtheit des Textes,¹⁵ die sich sowohl in der Fassung des *Märterbuchs* als auch in der hier besprochenen Version aus *Der Heiligen Leben* findet und die an keiner

14 *Der Heiligen Leben*, 185.

15 Zum Zeugniswert vgl. Koch, *Zeit und Wunder*, 90–91 mit Anm. 43 und 42.

Stelle aufgeklärt wird: Theodosius ist zwar Nachfolger des Kaisers Decius, lebt aber, wie aus dem weiteren Handlungsverlauf deutlich wird, zur Zeit der erwachten Schläfer. Die von ihm angebrachte Tafel, deren Wortlaut der Erzähler nur in indirekten Worten wiedergibt, kann also nur seit kurzer Zeit dort vermauert sein und ist deswegen eigentlich auch nicht beweiskräftig. In älteren Fassungen der Legende, z. B. der *Legenda aurea*, wird anders erzählt. Dort sind es die Christen Theodorus und Rufinus, die das Martyrium der sieben Schläfer aufschreiben und das Schriftstück bereits bei deren Einmauerung in den Felsen verstecken, welches dann nach deren Aufwachen zu Zeiten des Kaisers Theodosius gefunden wird und das Schlafwunder bezeugt.¹⁶ Es ist wohl anzunehmen, dass die Unstimmigkeit der deutschen Legendenversionen im *Märterbuch* und *Der Heiligen Leben* auf eine Ineinssetzung der ähnlich klingenden Namen Theodosius und Theodorus zurückzuführen ist.

Obwohl der bleiernen Tafel in *Der heiligen Leben* logisch betrachtet keine Beweiskraft zukommt, legitimiert sie der Erzähler, welcher durch seine Kommentare als rechtgläubige Instanz ausgewiesen wird, als beweiskräftig. Wichtiger als die zeitlichen Gegebenheiten scheint zu sein, dass es eine solche Tafel überhaupt am Eingang des Berges gibt und dass diese von einer Autorität, dem frommen, christlichen Kaiser Theodosius, beauftragt wurde. Allein durch ihre

dingliche Materialität wird sie von den Figuren der Erzählung wie auch dem Erzähler als Beweismittel akzeptiert. Gemeinsam mit dem zuvor herbeigeholten Buch garantiert sie die Echtheit des Schlafwunders und folglich auch, dass die sieben Schläfer als Heilige überhaupt erkannt werden.

Der weitere Verlauf der Erzählung stellt die Heiligkeit der sieben Schläfer nicht nochmals in Frage, sondern bekräftigt sie. Sie werden als Beweis dafür angeführt, dass es Auferstehung gibt, finden die Apostelgräber von Petrus und Paulus, sterben kurz darauf, werden beweint und begraben, wie es Heiligen geziemt, um dann als heilige Fürsprecher ihren Platz im Himmel einzunehmen. Das heißt, dass in der Legende *Von den sieben slofern* die bleierne Tafel gemeinsam mit dem zuvor herbeigeholten chronistischen Buch zumindest von den Figuren der Erzählung wie dem Erzähler selbst als die entscheidenden Stücke angesehen werden, welche die Heiligkeit der sieben Schläfer aufdecken.

MARTHA VON BETHANIEN

Auch in der Bekennerlegende *Von sant Martha*, Schwester der Maria Magdalena und Zeugin des Lebens und Sterbens Jesu Christi, ist es ein Buch, das Marthas Heiligkeit bekräftigt.¹⁷ Martha wird in *Der Heiligen Leben* von Beginn der Erzählung an als *sant Martha* bezeichnet, wodurch ihre bereits zu Lebzeiten bestehende Heiligkeit textlich immer wieder in Erinnerung gerufen wird. Ihre besondere

16 Vgl. *Legenda aurea*, Cap. CI. (96), hier 436 und 438.

17 *Der Heiligen Leben*, Nr. 65.

Begnadung wird vom Erzähler eigens hervorgehoben, wenn er angibt, dass Jesus Christus Martha, „dor  m daz si Cristum, den worn got, so gar innekleichen von hertzen lieb het,“ selbst gleich vierfach begnadet habe.¹⁸ Dieses innige Bekenntnis ist Grundlage dafür, dass sie, die am Leben und Leiden Jesu partizipiert hat,¹⁹ bereits zu Lebzeiten selbst Wunder wirkt, predigt und F rsprecherqualit ten einer Heiligen entwickelt. Die Parallelen zur Vita und der Nachfolge Jesu Christi im Leben zeigen sich offensichtlich, etwa dann, wenn Martha ein Bild Christi anfertigen lässt, das ebenso Wunder wirken kann wie Christus selbst, oder wenn sie ebenso wie Christus Tote erweckt.²⁰ Ferner zeichnet sich Martha durch einen vorbildlichen, frommen wie asketischen Lebenswandel aus, wird zur Gründerin eines Klosters und selbst ihr Tod gibt noch ein untadeliges Muster für gutes Sterben. Plastisch mit vielen Elementen wörtlicher Rede wird die Sterbevision Marthas geschildert, in der sie sich mit Bibelworten gegen teuflische Anfechtungen verteidigt und Jesus Christus zuwendet.²¹ So folgt sie auch im Tod—wenn auch nicht im körperlichen Martyrium, sondern im andächtigen Nachvollzug der Passion—Jesus Christus nach, denn sie stirbt, als ihr die letzten Kreuzesworte Jesu (Lc 23,46) vorgelesen werden.²²

18 Vgl. *Der Heiligen Leben*, 299.

19 Zur Partizipationsmedialit t und Basismedialit t des Heils vgl. Hamm, „Gnadenmedialit t,“ 524–525.

20 Vgl. *Der Heiligen Leben*, 301, 303.

21 Vgl. *Der Heiligen Leben*, 305.

22 Vgl. *Der Heiligen Leben*, 305; vgl. dazu auch Hammer, *Erzählen vom Heiligen*, 325–26.

Bereits zu Lebzeiten kennt Martha den Zeitpunkt ihres Todes, der ihr durch eine von Jesus Christus geschickte Vision angekündigt wurde. Ihr Beichtvater, der Bischof Frontinus, für den sie sich als Fürsprecherin mit ihren Gebeten eingesetzt hat, verspricht, zu ihrem Begräbnis zu kommen, sofern er noch lebe. Während Marthas Totenmesse empfängt Bischof Frontinus, der sich an einem „lant etwi verr“²³ befindet, eine göttliche Vision Jesu Christi, die ihn einschlafen lässt und zum Begräbnis Marthas entrückt. Gemeinsam mit Jesus Christus legt Frontinus Marthas Leichnam ins Grab, vergisst aber seine Handschuhe und seinen Ring am Grab, weil er von einem Messdiener geweckt und damit aus der Vision gerissen wird. Handschuhe und Ring werden daraufhin tatsächlich von einem dorthin geschickten Boten an Marthas Grab gefunden, was die Echtheit dieser Entr ckungsvision beweist. Durch dieses von Christus selbst gewirkte Wunder, das Martha ein Begräbnis durch einen Bischof, einen hochrangigen Kirchenvertreter, sichert, und das Jesus Christus selbst durch seine Anwesenheit ehrt, wird einmal mehr die Herausgehobenheit Marthas, ja ihre Heiligkeit unterstrichen, die in der Legende durch ihre Bezeichnung als *sant Martha*, ihre besonderen Begnadungen und die deutliche Darstellung ihres Lebensweges als *imitatio Christi* immer wieder pr sent gemacht wurde. Dennoch folgt eine weitere Bekräftigung Marthas Heiligkeit. Frontinus, dem als ho-

23 *Der Heiligen Leben*, 305.

hem kirchlichen Würdenträger und beteiligtem Zeugen des zuvor durch Jesus gewirkten Wunders eine hohe Autorität zukommt, berichtet in wörtlicher Rede davon, wie es ihm in seiner Vision ergangen sei:

»Do wir sant Marthan begräben heten, so kom ain gelerter man, der frogt vnder hern, wer er wer vnd wie er hiez. Do trüg vnder herr ain pûch in der hant, daz gab er dem gelerten man vnd beriht in niht mer. Daz pûch waz offen vnd stünd dor an geschriben: ‚In der ewigen gedehtnûsz sol die gerecht Martha sein vnd schol sich an dem iüngsten tag niht fürhten vor dem gericht.‘ Do kert er vil pleten v̄m. Do vant er di wort an allen pletern geschriben vnd niht anders.«²⁴

Das Gebot, Martha gedenkend zu ehren, wie der an sie gerichtete Auftrag, sich nicht vor dem Tag des Jüngsten Gerichts zu fürchten, sind auf allen Seiten des Buchs in gleichem Wortlaut festgehalten. Dieses göttliche Buch, das Jesus Christus selbst in den Händen hält, bekräftigt nichts anderes als Marthas Heiligkeit, die auf der erzählerischen Ebene der Legende wiederholt facettenreich ausgestaltet wurde. So wird nicht nur die Essenz der Bekennerlegende *Von sant Martha* im Medium des göttlichen Buches festgehalten und wieder und wieder bekräftigt, sondern auch an den göttlichen Kodex rückgebunden und legitimiert.²⁵ Damit steht das Buch als Instanz, die Heiligkeit festschreibt, gewissermaßen noch über den göttlich ge-

wirkten Wundern, indem es diese nicht für sich stehen lässt, sondern nochmals unmissverständlich deren einzig mögliche Interpretation gibt.

ALEXIUS

Die Alexius-Legende ist eine der am breitesten überlieferten deutschsprachigen legendarischen Erzählungen überhaupt und in der germanistischen Mediävistik vielfach untersucht.²⁶ In allen Versionen der Legende, so auch in *Von sand Alexio* in *Der Heiligen Leben*, wird die Selbstverleugnung des Heiligen und die damit einhergehende Schwierigkeit, dessen Heiligkeit zu erkennen, thematisiert.²⁷

Alexius wird seinen wohlhabenden, frommen in Rom lebenden Eltern Eufemianus und Aglaes nach langen kinderlosen Jahren von Gott geschenkt. Sein Leben ist von weltlichen Werten geprägt, er durchläuft eine fromme schulische und später ritterliche Ausbildung am kaiserlichen Hof, zudem wird betont, dass er—wie auch seine Eltern und die Hofgesellschaft—einem frommen, christlichen Lebenswandel nachgeht. Den Wendepunkt im Leben des Alexius markiert

26 Genannt seien hier nur die seit den 2000er Jahren entstandenen Arbeiten, welche sich auf die deutschsprachigen Alexius-Legenden beziehen: Jefferis, „Legenden“; dies., „Übertragungen“; Decuble, *Hagiographische Konvention*; Egidi, „Verborgene Heiligkeit“; Godlewicz-Adamiec, „Die Geschichte“; Weitbrecht, *Aus der Welt*, 60–84; Golinelli, „Velut Alter Alexius“; Lasch, „Gabe“; Strohschneider, „Textheiligung“; ders.: „Unlesbarkeit“, 602–608; Schulz, *Schwieriges Erkennen*, 361–65; speziell zur Überlieferung vgl. Klein, „Überlieferung“ sowie Löffler, *Alexius*.

27 *Der Heiligen Leben*, Nr. 57.

24 *Der Heiligen Leben*, 306.

25 Vgl. Hammer, *Erzählen vom Heiligen*, 327–28.

seine standesgemäße Heirat im Alter von 20 Jahren mit der adligen Sabina aus kaiserlichem Geschlecht. In der Hochzeitsnacht offenbart Alexius seiner Frau, dass er „sein keusch got gelobt [het]“²⁸ und dass er sie und seine Familie verlassen werde. Sabina versteht diese Entscheidung, die ihr Alexius in einem Abschiedsgespräch erörtert.

Da schied sant Alexius von seiner gemahel vnd bevalhe sie got vnd seiner lieben müter Marie vnd tet seinew reichew clai-der ab vnd leget arms clait an vnd kam in die stat Edissem vnd petelt da mit andern armen.²⁹

Alexius löst sich mit diesem Schritt bewusst von seiner Familie und den übrigen ihn umgebenden sozialen Strukturen; er entzieht sich deren Wahrnehmbarkeit durch seine Flucht nach Edessa. In diesem Zusammenhang legt er auch seine prächtigen Kleider ab, um fortan als notdürftig gekleideter Bettler zu leben. Mit dem Kleidertausch vollzieht sich äußerlich das, wozu sich Alexius innerlich längst entschlossen hat: Er sagt sich von der Welt und ihren „Vergesellschaftungszusammenhängen“ los und trägt seine dem Armutsideal verpflichtete Identität auch nach außen.³⁰ Mit seiner neuen Lebensweise verändert sich jedoch nicht nur seine äußerliche Kleidung, sondern auch seine körperliche Erscheinung. Er, der Heiligkeit in sich trägt,

ist nicht mehr zu erkennen. So scheitern die Boten seiner Eltern, die überall hin ausgesandt wurden, um den geliebten Sohn nach Hause zu bringen. Alexius, der die elterlichen Diener sehr wohl erkennt, bittet sie in Gottes Namen um Almosen, die sie ihm gewähren und für die er sich bei Gott bedankt. Eine zweite Flucht ereignet sich, als Alexius in Edessa von einem Messner an einem Feiertag aus der Kirche vertrieben wird. Ein sich an der Kirchentür befindendes Bildnis der Gottesmutter beginnt zu sprechen und befiehlt dem Messner, ihren *diener* wieder hereinzulassen. Da der Messner nicht weiß, wer dieser Diener ist, beschreibt ihm die Gottesmutter Alexius' Aussehen, bezeichnet ihn als Heiligen und nennt seinen Namen:

»Du scholt meinen diener wol erkennen:
Er tregt ainen kotzen an vnd hat krause
har vnd tregt ain herein hemde an vnd hat
ainen liechten part vnd ist weder zu iung
noch zu alt vnd ist got ain lieber kneht vnd
ist dez himelreichs sicher, vnd ist der hailig
gaist alle zeit in im, vnd haizzet Alexius.«³¹

Als Alexius daraufhin vom Messner identifiziert wird, beginnen die Glocken der Stadt von selbst zu läuten. Dieses doppelte Wunder bewirkt, dass Alexius umgehend als Heiliger verehrt wird. Doch aus Gründen der Demut ist Alexius diese Verehrung nicht recht. Er flieht erneut und begibt sich auf ein Schiff, das der Wind schicksalhaft zurück nach Rom, in die Stadt seiner Familie lenkt. Als Alexius seinen Vater sieht, bittet er

28 *Der Heiligen Leben*, 251.

29 *Der Heiligen Leben*, 251.

30 Vgl. Schulz, *Schwieriges Erkennen*, 363; vgl. zudem zur Identität markierenden Funktion von Kleidung im Mittelalter Kraß, *Geschriebene Kleider*, 28–33.

31 *Der Heiligen Leben*, 252.

Gott, dass er doch unerkannt bleiben möge, um bei seiner Familie als Bettler unter der Eingangstreppe wohnen zu können. 17 Jahre lebt Alexius als frommer Diener Gottes im Elternhaus. Täglich muss er Schmähungen der Dienerschaft über sich ergehen lassen, die er klaglos erträgt. Er fügt sich gern in sein selbst gewähltes Schicksal. Obwohl er oft mit seinen Eltern und seiner Frau Sabina spricht und sogar danach gefragt wird, ob er Alexius kenne, verrät er seine Identität nicht. Er gibt zwar an, Alexius zu kennen, antwortet aber beispielsweise auf die Frage seiner Frau, wie Alexius ausgesehen habe, salomonisch: »Reht alz ich. [...] Er ist also lanck alz ich vnd hat auch har alz ich, vnd die tasche vnd der stab vnd daz clait waz sein.«³²

Für Rezipienten der Legende, die durch den Erzähler darüber informiert sind, dass Alexius an dieser Stelle selbst spricht, drängt sich geradezu die Frage auf, warum ihn seine Angehörigen nicht erkennen. Aber gerade dieses Nichterkennen des Heiligen ist das Charakteristikum Alexius' Heiligkeit. Er will und kann nicht erkannt werden, weil er sich mit Gottes Hilfe der Erkennbarkeit entzieht. Seine Erkennbarkeit ist also nicht den „normalen“ Regeln unterworfen, sondern kann allein durch den Heiligen selbst oder ein Wunder Gottes aufgedeckt werden. In der Forschung wurde diese Nichterkennbarkeit seiner Heiligkeit dahingehend gedeutet, dass Heiligkeit per se eine für die Menschen auf Erden unverfügbare und auch unerkennbare

Kategorie sei, da sie der Sphäre der Transzendenz angehöre.³³ Wenngleich Heiligkeit zwar eine durch den Heiligen in die Transzendenz hineinragende Kategorie sei, sei sie jedoch nicht adäquat zu erfassen. Heiligkeit könne deswegen auch nicht in einer Erzählung dargestellt werden, weil ein Text immer Teil der Immanenz sei und lediglich „über die Grenzen der Immanenz hinaus“ auf die Transzendenz verweisen könne.³⁴

In diesem Zusammenhang ist besonders die Rolle eines Schriftstücks aus der Alexius-Legende immer wieder in den Fokus der Forschungsdiskussion geraten. Als der Heilige von Gott erfährt, bald sterben zu müssen, bittet er einen der Diener um Tinte, Feder und Pergament und schreibt seine Lebensgeschichte selbst auf:

Da schraib sant Alexius an ainen brief alles sein leben vnd wie ez im ergangen waz in dem ellende vnd vnter der stiegen vnd wie er sich von seiner gemahel gescheiden het. Vnd pat auch an dem brief vater vnd mvter, daz sie im seinen erbtail durch got geben, vnd beslozz den brief in seiner hant vnd gab seinen gaist mit grozzer andaht auf.³⁵

So wird der Heilige Alexius selbst zu dem, der seine Lebensgeschichte in eine schriftliche Erzählung umformt und sich dadurch posthum zu erkennen gibt. Dies wirkt insofern plausibel, als er neben Gott der einzige ist, der seine Geschichte kennt. Zudem

32 *Der Heiligen Leben*, 253.

33 Vgl. hierzu auch Schulz, *Schwieriges Erkennen*, 362–63 und 365 sowie Strohschneider, „Textheiligung“, 136.

34 Vgl. Strohschneider, „Textheiligung“, 113, 140.

35 *Der Heiligen Leben*, 254.

ist damit eine Erklärung in der Geschichte angelegt, welche andeutet, warum die Alexius-Legende überhaupt so erzählt werden kann, wie sie erzählt wird. Indem der Heilige selbst zum ersten Erzähler seiner Lebensgeschichte wird, wird das eingangs angesprochene Gefälle zwischen dem Gegenstand der Erzählung, dem Heiligen, und der Erzählung, die durch den Heiligen selbst dargelegt wird, zumindest innerhalb des Erzählgeschehens aufgehoben.³⁶ Zugleich wird damit ein Weg angebahnt, der eine Verbindung denkbar macht, die vom ersten Schriftstück in der Erzählung selbst bis zu späteren Versionen der Alexius-Legende reicht. Zweifelsohne darf eine Legende, deren Quelle letztlich auf den Heiligen selbst zurückzuführen ist, höchste Authentizität für sich beanspruchen. Jedoch setzt das voraus, dass ein Rezipient den Heiligen auch als Garanten der Wahrheit akzeptiert, mit anderen Worten, dass er an dessen Heiligkeit glaubt und damit an das, was die Legende transportieren will.³⁷ Unter diesem Aspekt betrachtet, kann Alexius' Brief also nicht herangezogen werden, um den Geltungsanspruch einer späteren Version der Legende zu begründen, er kann ihren Geltungsanspruch allenfalls verfestigen.³⁸ Dies erscheint mir aber nicht zentral,

da der Brief an keiner Stelle der Erzählung nochmals thematisiert oder gar wieder aufgegriffen wird.³⁹ Wir erfahren lediglich, dass er verlesen wird, nachdem Sabina ihn an sich genommen hat:

Darnach kam sein gemahel vnd graif auch nach dem priefe. Den liez er ir zehant. Da laz man den prief offenleich, daz in allez volk horet.⁴⁰

Über seinen weiteren Verbleib schweigt der Text, nicht aber darüber, was der Brief auslöst, nämlich die heftige, ausführlich dargestellte Trauer der Familie, als sie erfährt, ihren Sohn endgültig verloren und nicht erkannt zu haben.⁴¹ Damit ist der Brief in erster Linie intradiegetisch von Bedeutung, weniger aber in metapoetischer Hinsicht. Denn weder thematisiert die Erzählung die genealogische Rückbindung *Von sand Alexio* an den autohagiographischen Brief des Heiligen noch legitimiert sie sie damit ex-

für diese Version der Legende, dass der Rotulus nur dann eine Wahrheit garantieren kann, wenn die Heiligkeit des Protagonisten geglaubt wird. Streng genommen bedarf es dann jedoch keines weiteren Geltungsanspruches der Legende durch die erste Quelle aus der Hand des Heiligen mehr. Vgl. Strohschneider, „Textheiligung“, 141–47; kritisch dazu Herberichs, „Erzähler“, 103.

39 Ähnliches beobachtet Herberichs bei Schriftstücken in den Legenden des Väterbuchs, denen zwar der höchste Grad der Authentisierung zukommt, die aber, nachdem sie einmal vorgelesen wurden, nicht mehr thematisiert werden, so dass ein genetischer Zusammenhang zwischen den Texten in der Legende und der Legende nicht hergestellt wird. Herberichs, „Erzähler“, 102–04.

40 *Der Heiligen Leben*, 254. Vgl. auch Koch, *Zeit und Wunder*, 90.

41 Vgl. Decuble, *Hagiographische Konvention*, 145–46.

36 Vgl. Bleumer, „Historische Narratologie?“, 246–48.

37 Vgl. Bleumer, „Historische Narratologie?“, 254; diese Voraussetzung sieht Köbele für mittelalterliche Rezipienten ohnehin erfüllt. Vgl. Köbele, „Illusion“, 368.

38 Strohschneider widmet seiner Interpretation der Alexius-Legende Konrads von Würzburg ein ganzes Kapitel, in dem er die Bedeutung des Rotulus für die Geltungssicherung der Legende herausarbeitet. Jedoch gilt auch

plizit letztlich als göttlich inspiriert.⁴² Will man trotzdem eine Beziehung zwischen dem durch die Hand des Heiligen aufgeschriebenen Schriftstück innerhalb der Erzählung und einer später erzählten Legendenversion sehen, die zweifelsohne im Text angelegt ist, dann ersetzt die spätere Legende gewissermaßen das Selbstzeugnis des Heiligen, dessen Verbleib innerhalb der Erzählung nicht weiter thematisiert wird.⁴³

Auf der Ebene der Erzählung wird die Identität des Heiligen durch den selbst geschriebenen Brief jedoch nicht sogleich preisgegeben, sondern lediglich vorbereitet. Zeitgleich mit Alexius' Ableben und der Himmelfahrt seiner Seele ereignet sich ein zweites Glockenwunder: alle Glocken beginnen von selbst zu läuten und zudem ertönt „ain grozzew stymme drey stunt, daz ez das volk alles höret: »Jn Eufemianus haus sūchet den freunt gotes, der pitet für Rome. Vnd allez, dez er fur euch pitet, dez wirt er gewert. Der ist ietzunt verschaiden.«⁴⁴ Die Bevölkerung, der Papst, zwei Kaiser, Adlige und allen voran Eufemianus eilen zu dem in der Audition verheißenen Haus, wo sie den Verstorbenen finden, dessen Leichnam sich bereits in einen duftenden und strahlenden Heiligenkörper gewandelt hat. Alexius' Vater Eufemianus ist es nicht möglich, den Brief aus der Hand seines Sohnes zu entnehmen. Erst als dessen Ehefrau Sabina kommt und den Brief ergreifen will, öffnet der Tote seine

Hand für sie, so dass der Brief seine Identität offenlegen kann.

Diese als Schriftwunder bezeichnete Szene erfuhr ebenfalls bereits auf Seiten der Germanistik ausführliche Deutungen. Da der Brief zunächst untrennbar mit dem gewandelten Leichnam des Heiligen verbunden ist, kann ihm wie dem Körper des Heiligen selbst Reliquienstatus zugesprochen werden.⁴⁵ Während es in der päpstlichen Version der Legende der Papst ist, der dem Heiligen den Brief entnehmen kann, um ihn dann verlesen zu lassen, ist es in der bräutlichen Version, zu der auch die Fassung *Von sand Alexio* aus *Der Heiligen Leben* zählt, Alexius' Ehefrau.⁴⁶ Damit wird Sabinas später erzählte Heiligkeit vorweggenommen und ihre herausgehobene Würde greifbar, die es ihr erlaubt, die Reliquie aus der Hand des Heiligen zu lösen, an sich zu nehmen, damit der Brief verlesen werden kann.⁴⁷ Der Verfasser von *Der Heiligen Leben* weist der Ehefrau eine deutlich gewichtigere Position zu, als dies in seinen Vorlagen der Fall ist, in denen sie teilweise noch nicht einmal einen

45 Vgl. Strohschneider, „Textheiligung“, 143–44; Herberichs, „Erzähler“, 104.

46 Dass diese Einteilung jedoch zu grob ist und mehr als zwei Hauptversionen der Legende existieren, hat Margreth Egidi bereits herausgearbeitet. Vgl. Egidi, „Verborgene Heiligkeit“, 643–644 mit Anm. 140 und 649. Zu einer Deutung der päpstlichen Version vgl. Strohschneider, „Textheiligung“, 144–47, zu einer Deutung der bräutlichen Fassung vgl. Egidi, „Verborgene Heiligkeit“, 648–649.

47 Vgl. Decuble, *Hagiographische Konvention*, 144.

42 Anders Strohschneider, „Textheiligung“, 142.

43 Ähnlich Herberichs, „Erzähler“, 104.

44 *Der Heiligen Leben*, 254.

Namen trägt.⁴⁸ Insofern ist die Fassung nicht nur in einem kategorialen, sondern auch in einem signifikanten Sinne der bräutlichen Legendenversion zuzuordnen.⁴⁹

Für die weitere Interpretation der Rolle des Briefes in der Schriftwunderszene erscheint es mir zentral, dass der Brief inhaltlich nur Alexius' Identität preisgibt. Erst durch die Art, wie sich die geschriebene Reliquie entnehmen lässt, nämlich durch Alexius' sich posthum öffnende Hand, zeigt sie dessen Heiligkeit an. Insofern gibt auch in dieser Legende das von Heiligen selbst verfasste Schriftstück, dessen Wortlaut an keiner Stelle wiedergegeben wird, kein Beispiel dafür, dass oder wie adäquat vom Heiligkeit erzählt werden kann. Allenfalls mit Hilfe der dinglichen Materialität der Briefreliquie, nicht aber durch den Inhalt ihres Textes kann Alexius' Heiligkeit sichtbar werden.⁵⁰ Jedoch ist bei dieser Interpretation zu bedenken, dass die wunderbare Handöffnung und Freigabe des Briefes nicht als alleiniges Ereignis Alexius' Heiligkeit zeigt. Vielmehr ist das Schriftwunder in eine Reihe weiterer göttlich gewirkter Wunder eingebettet, welche Alexius' Heiligkeit explizit hervortreten

lassen.⁵¹ Dies sind das vorausgehende Glocken- und Stimmwunder, die Wandlung des Leichnams wie auch die posthum am Totenbett gewirkten Heilungswunder, welche die in der Audition angekündigte Prophezeiung bestätigen. Das Schriftwunder ist also nur eines unter vielen und sollte daher, auch wenn es aktuelle Forschungsdebatten sehr beflügelt hat, nicht überinterpretiert werden. In erster Linie hat der Brief nämlich, wie herausgearbeitet wurde, eine intradiegetische Funktion: Er bietet eine befriedigende Erklärung dafür an, dass Alexius von seiner Familie erkannt wird. Darüber hinaus kann er als eine erste schriftliche, vom selbst verfasste Heiligen Legendenversion angesehen werden. Welchen genauen Wortlaut jedoch der autohagiographische Brief beinhaltete oder wo er verblieben ist, lassen spätere Legendenversionen offen.⁵² Sie ersetzen gewissermaßen die verloren gegangene Version, erzählen auch die posthumen Wunder, welche Alexius' Heiligkeit manifestieren, und übertreffen die Briefreliquie damit sogar in narrativer Hinsicht.⁵³

FAZIT

In den drei untersuchten Legenden spielen Schriftstücke auf sehr unterschiedlichen Ebenen eine Rolle. Innerhalb der Erzählung

48 Vgl. Löffler, *Alexius*, 202 und 204; Feistner, *Historische Typologie*, 285–87 sowie Jefferis, „Legenden“, 342.

49 Zu einer ausführlichen Interpretation der Ehebeziehung zwischen Alexius und Sabina und dem asketischen Leben des Heiligen in *Der Heiligen Leben* vgl. Weitbrecht, „Keuschheit“, 139–44.

50 Vgl. dazu Strohschneider, „Textheiligung“, 143–44 sowie ders., „Unlesbarkeit“, 602–608.

51 Vgl. Golinelli, „Velut Alter Alexius“, 147–49; Lasch, „Gabe“, 323.

52 Vgl. Decuble, *Hagiographische Konvention*, 139, 145.

53 Vgl. die überzeugende Darstellung zu Autorisierung und Geltungsanspruch späterer Legenden im Vergleich zu ihren verlorenen autohagiographischen Originalen bei Herberichs, „Erzähler“, 103.

kommt ihnen in erster Linie die Funktion zu, Heilige als solche erkennbar zu machen bzw. ihre Heiligkeit zu bekräftigen. In *Von den sibem slofern* wird das Schlafwunder erst durch das chronistische Buch und die Bleitafel für alle beteiligten Figuren ersichtlich und auch in der Alexius-Legende übernimmt der autohagiographische Brief die Funktion, seiner Familie seine Identität zu offenbaren. Während es plausibel ist, inwiefern das chronistische Buch und der selbstgeschriebene Brief zur Entwirrung der Situation beitragen, ist dies im Fall der bleiernen Tafel nicht gegeben. Vielmehr scheint es allein die Existenz der von Kaiser Theodosius autorisierten Tafel zu sein, die eine beweisende Wirkung entfaltet. Auch in *Von sand Alexio* spielt die Materialität des Briefes, der mit dem Körper des verstorbenen zur Reliquie wird, eine besondere Rolle. Nicht der Inhalt des Briefes, sondern seine Dinglichkeit ist Teil des Schriftwunders, welches als eines unter mehreren Alexius' Heiligkeit anzeigt bzw. bekräftigt. Eine Bekräftigungsfunktion kommt auch dem heiligen Buch in der Martha-Legende zu, dessen sich auf jeder Buchseite wiederholende Wortlaut direkt wiedergegeben wird. Bezeichnenderweise erzählt das Buch nicht von Marthas Leben oder ihrer Heiligkeit, sondern versichert, dass sie in die Schar der Heiligen aufgenommen wird. Dieses heilige Buch bietet demnach ebenso wenig wie Alexius' autohagiographischer Brief ein Muster, wie vom Heiligen adäquat erzählt werden kann, sondern es visualisiert in

schriftlicher und materialer Form Marthas göttlich legitimierte Heiligkeit.

Auf einer anderen, metapoetischen Ebene kann der sich wiederholende Text des heiligen Buches aus der Martha-Legende als Leseanweisung gesehen werden, die unterschiedlichen in *Von sant Martha* erzählten Wunder alle auf ein- und dieselbe Weise zu deuten. Damit beansprucht das Buch die Deutungshoheit über die göttlichen Wunder und steht gewissermaßen noch über ihnen. Diese Autorität, die dem Medium Buch damit nicht nur auf einer intradiegetischen Ebene zugeschrieben wird, spiegelt die enorme Bedeutung von Buch- und Schriftwissen in der mittelalterlichen Klerikalkultur. In der Alexius-Legende wird ebenfalls eine metapoetische Deutungsebene berührt, wenn in der Erzählung implizit die Frage aufgeworfen wird, wie sich das Verhältnis des autohagiographischen Briefes und späteren Versionen der legendarischen Erzählungen gestaltet. Indem in der Legende selbst über den Verbleib der ersten, vom Heiligen selbst verfassten Quelle geschwiegen wird, ersetzt die spätere Erzählung diese Quelle gewissermaßen. Damit gewinnt die Rolle des Erzählers ein besonderes Gewicht, da er es ist, der das Leben des Heiligen samt der posthum gewirkten Wunder, die eine autohagiographische Darstellung selbstverständlich noch nicht enthalten kann, durch die sich aber gerade Heiligkeit zeigt, so gestalten muss, dass seine Narration Heilsgewissheit vermittelt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Benz, Richard und Walter Berschin, Hgg. *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. 15. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Bleumer, Hartmut. „Historische Narratologie? Metalegendarisches Erzählen im Silvester Konrads von Würzburg.“ In *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*, herausgegeben von Harald Haferland und Matthias Meyer, 231–61. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Brand, Margit et al., Hgg. *Der Heiligen Leben. Band I: Der Sommerteil*. Texte und Textgeschichte 44. Tübingen: Max Niemeyer, 1996.
- Brand, Margit et al., Hgg. *Der Heiligen Leben. Band II: Der Winterteil*. Texte und Textgeschichte 51. Tübingen: Max Niemeyer, 2004.
- Decuble, Gabriel Horatiu. „Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende.“ Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., Konstanz: Hartung Gorre, 2002.
- Egidi, Margreth. „Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende.“ In *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, herausgegeben von Peter Strohschneider, 607–657. Berlin: De Gruyter, 2009.
- Engels, Louk J. „The West European Alexius Legend with an Appendix Presenting the Medieval Latin Text Corpus in its Context.“ In *The Invention of Saintliness*, herausgegeben von Anneke Beitske Mulder-Bakker, 93–144. Routledge studies in medieval religion and culture 2. London: Routledge, 2015.
- Feistner, Edith. *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wissenskultur im Mittelalter 20. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1995.
- Gierach, Erich, Hg. *Das Märterbuch. Die Klosterneuburger Handschrift 713*. Berlin: Weidmann, 1928.
- Godlewicz-Adamiec, Joanna. „Die Geschichte vom heiligen Alexius in der deutschen und polnischen Literatur des Mittelalters.“ In *Deutsch-polnische Beziehungen in Kultur und Literatur. Materialien der Konferenz 9.–11. April 2010 Reymontówka-Schriftstellerheim in Chlewiska*, herausgegeben von Lech Kologo et al., Bd. I, 62–75. Warschau: Instytut Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.
- Golinelli, Paolo. „Velut Alter Alexius. The Saint Alexis Model in Medieval Hagiography.“ In *Church and Belief in the Middle Ages. Popes, Saints, and Crusaders*, herausgegeben von Kirsi Salonen und Sari Katajala-Peltomaa, 141–52. Crossing Boundaries. Turku Medieval and Early Modern Studies. Amsterdam: University Press, 2016.
- Hamm, Berndt. „Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität.“ In *Religiosität im späten*

- Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, herausgegeben von Reinhold Friedrich und Wolfgang Simon, 513–543. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. Dieser Text wurde erstmals abgedruckt als: „Die Typen spätmittelalterlicher Gnaden-medialität.“ In *Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, herausgegeben von dems. et al., 43–83. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. Er ist zugleich die überarbeitete Version des Aufsatzes: „Die Medialität der nahen Gnade im Spätmittelalter.“ In *Medialität des Heils im späten Mittelalter*, herausgegeben von Carla Dauven-van Knippenberg und Christian Kiening, 21–59. Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10. Zürich: Chronos 2009.
- Hammer, Andreas. *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im „Passional.“* Literatur | Theorie | Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 10. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Herberichs, Cornelia. „»Der Erzähler ist uns keineswegs durchaus gegenwärtig« Zu Benjamins Aura-Konzept in narratologischer Perspektive und zur Auratisierung legendarischen Erzählens im Väterbuch.“ In *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*, herausgegeben von Ulrich Johannes Beil et al., 85–115. Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 27. Zürich: Chronos, 2014.
- Jefferis, Sybilla Anna. „Die mittelniederdeutschen Übertragungen aus dem Heiligenleben Hermanns von Fritzlar: Alexius und Von den Aposteln (mit Editionen).“ In *Medieval German textrelations. Translations, editions, and studies (Kalamazoo Papers 2010-2011)*, herausgegeben von ders., 41–72. Göppingen: Kümmerle, 2012.
- Dies. „Legenden und Legendare. Bilanz der letzten 30 Jahre am Beispiel der Alexiuslegende A (mit Edition des Münchner Fragments aus Regensburg sowie Faksimiles, einem Stemma der Alexius A Hass. und zwei Fresken aus Regensburg und Esslingen).“ In *Medieval German textrelations. Translations, editions, and studies (Kalamazoo Papers 2010-2011)*, herausgegeben von ders., 317–88. Göppingen: Kümmerle, 2012.
- Klein, Klaus. „Zur Überlieferung der »Alexius«-Verslegende.“ In *Grundlagen. Forschungen, Editionen und Materialien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, herausgegeben von Rudolf Bentzinger et al., 257–62. Beihefte zur ZfdPh 18. Stuttgart: Hirzel, 2013.
- Koch, Elke. „Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der Navigatio Sancti Brendani und der Siebenschläferlegende (Passio und Kaiserchronik).“ In *Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, herausgegeben von Susanne Köbele und Cora-

- lie Rippl, 75–99. *Philologie der Kultur* 14. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2015.
- Köbele, Susanne. „Die Illusion der einfachen Form. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende.“ *PBB* 134 (2012): 365–404.
- Kraß, Andreas. *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel*. Bibliotheca Germanica 50. Tübingen: Francke, 2006.
- Lasch, Katja. „Die Gabe des Heiligen und die Gabe Gottes. Gottesfreundschaft im Alexius Konrads von Würzburg.“ in *Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter*, herausgegeben von Marina Münkler et al., 305–27. Beihefte zum Euphorion 86. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2015.
- Löffler, Roland. „Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen.“ Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., 1991.
- Poor, Sara S. „Sankt Katharina, Sankt Alexius und »Der Scholer von Pariß.“ Ästhetische Form und Gender als Ordnungsprinzipien im Codex 824 der University of Pennsylvania.“ In *Ordnung und Unordnung in der Literatur des Mittelalters*, herausgegeben von Wolfgang Harms et. al., 193–206. Stuttgart: Hirzel 2003.
- Schulz, Armin. *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*. Studienausgabe. Herausgegeben von Manuel Braun et al., 2. Auflage. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Strohschneider, Peter. „Textheiligung. Gattungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg Alexius.“ In *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, herausgegeben von Gert Melville und Hans Vorländer, 109–47. Köln: Böhlau, 2002.
- . „Unlesbarkeit von Schrift. Literaturhistorische Anmerkungen zu Schriftpraxen in der religiösen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts.“ In *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, herausgegeben von Fotis Jannidis et al., 591–627. Revisionen 1. Berlin: De Gruyter, 2003.
- Weitbrecht, Julia. „Keuschheit, Ehe und Eheflucht in legendarischen Texten: Vita Malchi, Alexius, Gute Frau.“ In *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, herausgegeben von Werner Röcke und ders., 131–54. Transformationen der Antike 14. Berlin: De Gruyter, 2010.
- . *Aus der Welt. Reise und Heiligung in den Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*. Heidelberg: Winter, 2011.
- Williams-Krapp, Werner. *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*. Texte und Textgeschichte. Würzburger Forschungen 20. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

NEUGIER UND STAUNEN: VON DER AKRIBISCHEN OBJEKT BETRACHTUNG ZUR PLAUSIBLEN SPRACHDEUTUNG*

†Klaus Düwel

Seminar für Deutsche Philologie, Georg-August-Universität Göttingen

NEUGIER IST DER BEGINN VON WISSENSCHAFT, Staunen kennzeichnet das Verhalten ihren Ergebnissen und Einsichten gegenüber, die immer auch Fragmente zu unserer Erkenntnis von Wesen und Wirken der Menschen darstellen, im Fall der germanischen Altertumskunde von Menschen vergangener Jahrhunderte.

Neugier—lateinisch *curiositas*—meint hier nicht den schnellen, enthüllenden Blick auf diverse Bildschirme, das hastige Verfolgen

immer neuer und rascher sich ablösender Informationen. Neugier meint hier nicht das erregende Eintauchen in die uns umgebende Bilderflut und die überbordenden Ton- und Wortkaskaden—man hat sie auch als optische und akustische Umweltverschmutzung bezeichnet. Neugier meint hier vielmehr das unbedingte, genaue Wissenwollen, sei es Kenntnis einer Sache, eines Objektes, eines Wortes, einer Idee, sei es Erkenntnis einer Denkrichtung, einer Verhaltensweise oder wie auch immer das Ziel beschaffen sein mag. Hilfreich können dabei die bekannten W-Fragen (Wer? Was? Wann? Wo? usw.) sein. Jedoch gibt es auch Grenzen, wenn ein Gegenstand, ein Sachverhalt auf eine neugierig gestellte

* Es handelt sich um den Text eines Vortrages, den ich zuerst in Wien und noch einmal in Bonn gehalten habe. Ich biete ihn hier fast unverändert mit wenigen Fußnoten. Für Manuskriptbetreuung, Literatur- und Bildbeschaffung danke ich Louis Falkenstein, Göttingen.

Frage nicht antworten kann. So habe ich es selbst erlebt: Auf meine Frage,¹ ob sich in den mittelhochdeutschen Texten von Hartmann, Wolfram, Gottfried u.a. ein Wissen um Gattungen und eine entsprechende Terminologie ermitteln ließe, konnten diese Texte keine zufriedenstellende Antwort geben.

Staunen, griechisch θαυμάζειν (*thau-mázein*), spielt in der Philosophie von Anfang an eine Rolle. Und nur in diesem positiven Sinn des Sich-Wundern-Könnens, dass einem ein Licht aufgeht, eine Erkenntnis dämmert, möchte ich Staunen hier verstanden wissen. Wir können z.B. darüber staunen, dass mit den wenig mehr als 20 Buchstaben des Alphabets alle Gedanken und Vorstellungen erfasst und anderen, auch weit entfernten Personen mitgeteilt werden können. Diesen Sachverhalt fängt eine aus dem 17. Jahrhundert stammende Anekdote ein: Ein Soldat spricht jeden Morgen an Stelle eines Gebetes das ganze Abc, in dem alle Gebete enthalten sind, in der Meinung, der Herrgott möge sich die passenden Buchstaben selbst zusammenlesen und Gebete daraus machen.²

An Beispielen aus der Runenüberlieferung der Völkerwanderungszeit und Merowingerzeit (5.–7. Jh.) möchte ich, ausgehend von Neugier und Staunen, zeigen, wie auf der Grundlage genauen Hinschauens eine plausible Deutung gefunden werden kann.

Den Begriff „Plausibilität“ im Sinne von allgemein überzeugender Einsicht (Verständnis, Übereinkunft) bevorzuge ich gegenüber dem Begriff „Beweis“, der anderen Wissenschaften vorbehalten bleibt, in den Geisteswissenschaften jedoch wegen seiner Strenge und häufig experimentellen, auf Wiederholung abgestellten Voraussetzungen gemieden werden sollte. Weitere methodische Aspekte, die für alttumskundliches Arbeiten maßgeblich sind, werde ich an den Beispielen erörtern.

Zur Hinführung einige Stichwörter: Runen bilden ein den Germanen eigenes Schriftsystem: 24 Zeichen in nicht-alphabetischer Ordnung haben einen Lautwert (**f-o**, Abb. 7.1) und zugleich einen mit dem jeweiligen Laut beginnenden (akrophonischen) Namen (**fehu* „Vieh, Besitz“ bis **ōþalan* „ererbter Besitz“, Abb. 7.2). Zur Frage, welches Alphabet der Erschaffung der Runen zugrunde lag, gibt es verschiedene Thesen (phönizisch, griechisch, nordetruskisch, lateinisch),³ die jeweils unterschiedliche Zeiträume für die Entstehung der Runenschrift bedingen. Die Überlieferung von Runen im germanischen Raum erfolgt kontinuierlich seit dem 2. nachchristlichen Jahrhundert, von den dänischen Inseln ausgehend. Dort sind archäologisch Reichtumszentren nachgewiesen, in denen sowohl die Ressourcen als auch die religiösen Spezialisten vorhanden waren, um eine solche Schriftschöpfung zu

1 Düwel, *Werkbezeichnungen der mittelhochdeutschen Erzähl Literatur*.

2 Dornseiff, *Alphabet in Mystik und Magie*, 78.

3 Düwel, „Altes und Neues zur Entstehung der Runenschrift“, 229–59.

ƿ	ᚢ	ᚦ	ᚨ	ᚱ	ᚷ	ᚹ	ᚻ
f	u	þ	a	r	k	g	w
/f/	/u/	/p/	/a/	/r/	/k/	/g/	/w/
ᚥ	ᚷ	ᚩ	ᚱ	ᚵ	ᚷ	ᚹ	ᚻ
h	n	i	j	ï	p	z(r)	s
/h/	/n/	/i/	/j/	/i/	/p/	/z/	/s/
ᚦ	ᚨ	ᚱ	ᚵ	ᚷ	ᚹ	ᚻ	ᚾ
t	b	e	m	l	ŋ	d	o
/t/	/b/	/e/	/m/	/l/	/ŋ/	/d/	/o/

þ = (engl.) stimmloses [θ],
alle Vokal-Runen bezeichnen Länge wie Kürze

Abb. 7.1: Ältere, gemeingermanische Runenreihe, sog. Älteres Futhork; Düwel 2008, 2.

f *fehu »Vieh, (beweglicher) Besitz«
u *ūruz »Ur, Auerochs« (»männliche Kraft«?)
þ *þurisaz »Thurse, Riese« (»unheimliche schadenbringende Macht«)
a *ansuz »Anse, Ase«
r *raidō »Fahrt, Ritt, Wagen«
k *kaunan (?) »Geschwür, Krankheit«
g *gebō »Gabe«
w *wunjō (?) »Wonne«
h *haglaz mask./ *haglan n. »Hagel« (»jähres Verderben«)
n *naudiz »Not, schicksalhafter Zwang«
i *īsaz mask./ *īsan n. »Eis«
j *jēran/jæran »(gutes) Jahr«
ī *īwaz »Eibe«
p *perþō (?) »ein Fruchtbaum«?
z/R *algiz »Elch« (»Abwehr«?)
s *sōwilō/sōwulō »Sonne«
t *tīwaz »Tyr« (früher der Himmelsgott)
b *berkanan »Birkenreis«
e *ehwaz »Pferd«
m *mannaz »Mensch«
l *laguz »Wasser«
ŋ *ingwaz »Gott (des fruchtbaren Jahres)«
d *dagaz »Tag«
o *ōþalan/*ōþilan »ererbter Besitz«

Abb. 7.2: Runennamen nach Krause 1966, 4 mit Änderung = Düwel 2008, 7f.

bewerkstelligen—möglicherweise mit einem antirömischen Akzent, indem man weder das lateinische Alphabet noch seine Alphabetfolge übernahm. Meine Auffassung: Die Runenschrift wurde auf der Grundlage eines mediterranen Alphabetes, am ehesten des lateinischen wegen seines hohen kulturellen Status, in den beiden ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt in einem Reichtumszentrum im westlichen Ostseegebiet von einem oder mehreren Spezialisten zu kommunikativen Zwecken geschaffen.⁴ Wie in anderen Kulturen wird auch im Germanischen die Schrifterfindung einem Gott zugeschrieben. Nach dem Edda-Gedicht *Hávamál* („Reden des Hohen,“ Strophe 138f.) hing der Gott Odin neun Nächte in einem Selbstopfer am windigen Baum ohne Nahrung, mit dem Kopf nach unten (?), bis er schreiend die Runen aufnahm. Auch epigraphisch, also inschriftlich, wird dies bestätigt, wenn die Runen als von den Ratern, den Göttern, stammend bezeichnet werden (KJ 67 Stein von Noleby, 6. Jh., Abb. 7.3). Insgesamt gibt es um die 7000 Runeninschriften von den Anfängen bis weit in die Neuzeit hinein, vor allem in Skandinavien. Eine große Zahl von Runeninschriften findet sich auf Steinen. In der späten WZ werden in Schweden rund 2500 Runensteine beschriftet.

In der früheren Runenperiode werden im älteren Futhark—so der Name der 24er-Runenreihe nach den ersten sechs Zeichen—weit über 400 Runendenkmäler (ca. 200–700

4 Düwel, *Runenkunde*, 181.

n. Chr.) überliefert, darunter mehr als 180 Goldbrakteaten. Das sind einseitig gepresste dünne Goldbleche von ca. 3,5cm Durchmesser, von denen zur Zeit 1089 Exemplare von 678 Stempeln gefunden worden sind. Sie kommen nur im Zeitraum 450–550 vor und haben ihre Vorbilder in römischen Münzen und Goldmedaillons. Der M-Typ (Abb. 7.4) steht den doppelseitigen Vorbildern noch nahe und weist lateinische Kapitalis-Buchstaben auf, meist deren Imitationen. Die verschiedenen Brakteatentypen zeigen eine menschliche Figur im Profil (Typ A, Abb. 7.5), eine oder mehrere Ganzfiguren (Typ B, Abb. 7.6) und einen Kopf über einem Pferd mehrfach von Vögeln begleitet (Typ C, Abb.

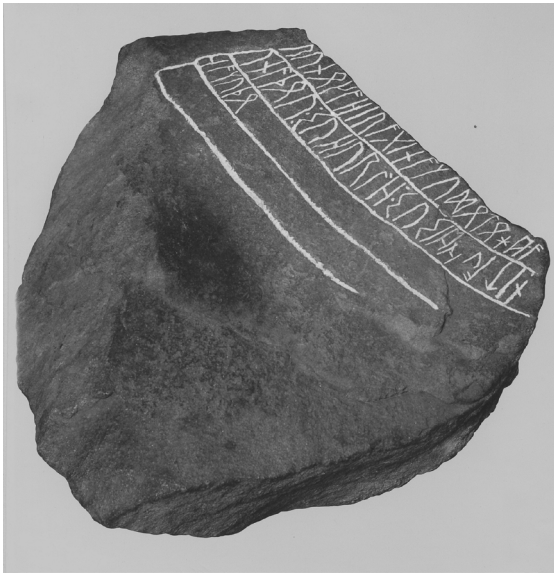


Abb. 7.3: KJ 67 Runenstein von Noleby, obere Zeile Anfang: **runo fahi raginakudo** *rūnō fāhi raginak(u)n do* „Eine Rune male ich, eine von den Göttern stammende“ (Krause 1966, Taf. 30).

7.7). Der F-Typ stellt einen Vierfüßler ähnlich den Pferden vom Typ C dar (Abb. 7.8). Den D-Typ charakterisiert ein zerstückeltes Phantasietier. Von den knapp 400 Exemplaren trägt nur ein einziges eine Runeninschrift, und zwar das erst jüngst auf Fyn gefundene von IK 649 Stavnsager-D (Abb. 7.9) mit **aalul**, wohl ein verderbtes Palindrom **alula** (Axboe[/Imer] 2017, 152f.).

Aus dem südwest- und süddeutschen Raum, einschließlich Österreichs und der Schweiz, stammen rund 100 Runeninschriften, die vor allem aus den Gräbern der merowingerzeitlichen Reihengräberkultur ergraben wurden. Sie werden als südgermanische Runeninschriften zusammengefasst und reichen sprachlich in das Vor-Althochdeutsche, Vor-Altsächsische und Langobardische zurück. Eine neue Gesamtausgabe von K. Düwel, R. Nedoma und S. Oehrl im Rahmen des Göttinger Akademieprojektes „Runische Schriftlichkeit in den germanischen Sprachen“ ist im Jahre 2020 erschienen. Gerade an einem solchen Runenfund aus einem Grab, vielfach sind es Fibeln verschiedenen Typs aus Frauengräbern, ein Trachtbestandteil, als Gewandschließe und als Standeszeichen fungierend, lässt sich die Faszination ermessen, die den Bearbeiter ergreift. Ein Philologe, der mit Handschriften arbeitet, hat fast ausschließlich mit kopialer Überlieferung zu tun, also mit Kopien von Kopien von Kopien. Kommen bei einem Metallgegenstand aus einem Grab bei der Reinigung oder Restaurierung Ritzungen zu Tage, wird ein Runologe informiert. So erfuhr ich Mit-



Abb. 7.4: Typ M: Medaillon-Imitation (IK 286,1 Kälder, Av); Katalogzeichnung.



Abb. 7.6: Typ B: Menschliche Figur(en) (IK 39 Dänemark X); Katalogzeichnung.



Abb. 7.5: Typ A: Männerkopf im Profil (IK 189 Trollhättan I); Photo: Statens Historiska Museet, Stockholm.



Abb. 7.7: Typ C: Männerkopf im Profil über Pferd (IK 639 Trollhättan II); Kitzler Åhfeldt/Källström 2015, 160.



Abb. 7.8: Typ F: Vierfüßler ähnlich den Pferden s. Typ C (IK 241,2 Eskatorp); Katalogzeichnung.



Abb. 7.9: Typ D: Phantasietier (oft zerstückelt) (IK 649 Stavsnager); Axboe 2013, Fig. 7 (unbearbeitet: ebd., Fig. 6); Photo: Arnold Mikkelsen, Bildbearbeitung: Thomas H. Bredsdorff, beide Nationalmuseet København.

te des Jahres 2013 von Ritzungen auf einer Amulettkapsel aus einem Grab im Umkreis von Mannheim (Abb. 7.10a, b). Aufgrund der Digitalphotos erkannte ich eindeutig Runen, die wohl Namen darstellten und leitete die Photos an den Namenspezialisten Robert Nedoma, Wien, weiter, der eine Namenritzung bestätigte. Noch im Jahre 2013 nahm ich eine Autopsie des Originals vor. Von seiner Aura beeindruckt, verfolgte ich jede Ritzspur auf dem Bronzeblech und hielt das Ergebnis in einer Skizze und einer ausführlichen Beschreibung fest. Es ist ein unbeschreibliches Erlebnis, wenn es wie hier gelingt, nach mehr als 1000 Jahren als erster wieder die Runeninschrift lesen zu können, das Original in Händen zu halten, die Namen einer Frau *Bera* und zweier Männer *A(n)do* und *Dudo* zu entziffern und Überlegungen anzustellen, in welcher Beziehung sie stehen könnten: Verwandtschaft, Freundschaft oder Liebschaft. Am nächsten liegt familiärer Zusammenhang, etwa Mutter und zwei Söhne oder Eltern und Sohn, ohne dass sich das entscheiden ließe. Dennoch: Es handelt sich bei dieser Amulettkapsel um ein originales Dokument, das einmalig als Schriftzeugnis in seiner Zeit steht. Gut ein Jahr später wurde der Fund in archäologischer und runologischer sowie namenkundlicher Zusammenarbeit veröffentlicht.⁵

Mein erstes Beispiel zum Thema ist die Bügelfibel von KJ 8 Beuchte (Abb. 7.11a, b),

5 Koch, Düwel und Nedoma, „Amulettkapsel mit Runen,“ 155-175.

einem Dorf in der Nähe von Goslar (Niedersachsen). Sie wurde bei Wegearbeiten 1955 gefunden, von einem Arbeiter zerbrochen und besteht aus Silber, war vergoldet, aber nach langer Tragezeit stark abgenutzt. Die Datierung führt auf 560–585. Weitere Beigaben aus dem Frauengrab: ein Keramikgefäß, vier Bronzeschlüssel, eine Eisennadel, ein Bronzering und ein Spinnwirtel. Die im Bereich des kleinen Gräberfeldes (neun Gräber) reichste Bestattung fällt im großräumigen Vergleich doch eher bescheiden aus. Auf der Rückseite der Kopfplatte dieser Fibel finden wir zwei Inschriftenzeilen: 1. **fuparþj**, ein Futhark-Zitat; 2. **buirso**, ein Name vermutlich. Wolfgang Krause hat sie zuerst gedeutet und in dem Futhark-Zitat „die Gesamtheit der magischen Runenkräfte“ versammelt

gesehen und die beiden folgenden Runen als Begriffsrunen—sie sind durch den entsprechenden Runennamen zu ersetzen—gedeutet (**z** = „Elch, Abwehr“; **j** = „gutes Jahr, Ernte“).⁶ Das führt auf ein methodisches Problem, da Einzelrunen als Begriffsrunen aufgefasst die Gefahr der Beliebigkeit mit sich bringen. Als Regel kann gelten, Begriffsrunen nur anzusetzen, wenn eine syntaktische Einbettung in die Gesamtinschrift oder eine spezielle graphische Auszeichnung der betreffenden Rune gegeben ist.⁷

Buirso wird meist als Name betrachtet, allerdings mit Korrektur zu *Buriso*. Die Annahme einer Fehlritzung wird hinfällig, wenn man wie Nedoma mit einer bewussten Umstellung der Buchstaben seitens des Rit-

6 Krause, *Schriften zur Runologie*, 268–70.

7 Düwel, „Begriffsrunen“, 150–53.



Abb. 7.10a: Amulettkapsel von Mannheim-Seckenheim (Hermshheimer Bösfeld); Koch u.a. 2013, 157 Abb. 1,5.

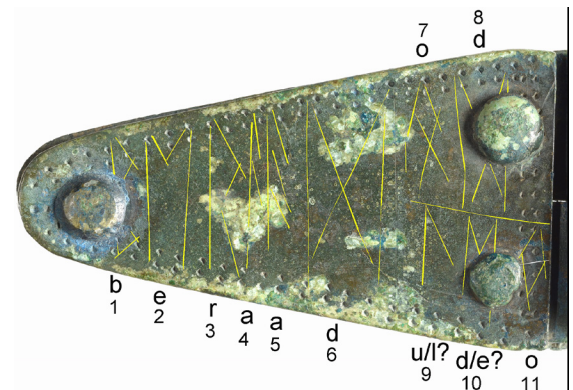


Abb. 7.10b: Amulettkapsel von Mannheim-Seckenheim (Hermshheimer Bösfeld): Kapsel-Lasche, Runenseite; Photo: nach Vorlage von K. Düwel farblich nachgezogen von U. Koch, aus Koch u.a. 2013, 164 Abb. 5.

zers rechnet.⁸ Dies geschieht vor allem, wenn es um Inschriften geht, die in magischer Absicht hergestellt werden. Der darin enthaltene Zauber soll den Magier nicht selber treffen, deshalb verstellt er seinen Namen.

Bei dem letzten meiner vielen Besuche im Museum und der Betrachtung des Originals fiel mir die Diskrepanz zwischen der stark abgenutzten Fibeloberfläche und den wie frisch geritzt erscheinenden Runen auf. Das heißt doch, die Beschriftung fand nur kurze Zeit vor der Niederlegung der Fibel als Grabbeigabe statt. Bestätigt wird dieser Befund durch genaue Betrachtung der sogenannten Besenrune Υ , deren merkwürdige Formverzerrung nicht, wie Krause annahm, auf einen ungeschickten Ritzer zurückgeht, sondern im Gegenteil, geschickt gussbedingte Störungen in der Oberfläche umgeht (Abb. 7.11c). Diese neue Sicht des Inschrifteneintrags führt zu einer neuen Interpretation. Krause meinte, es handle sich um Heilswünsche für die lebende Besitzerin, der mit z „Abwehr“ und j „(gutes) Jahr“ noch besondere Wünsche mitgegeben würden. Nach meiner Auffassung ist die Funktion der Inschrift nach dem Tode der Besitzerin im Kontext von Totenschutz, d.h. Schutz vor Toten, nämlich der Wiedergängerei, zu sehen.⁹ Furcht vor Wiedergängern hat die archaische Vorstellungswelt stark geprägt. Man hat sich aller möglichen Praktiken be-



Abb. 7.11a: KJ 8 Bügelfibel von Beuchte: Vorderseite; Photo: Peter Pieper, Düsseldorf.

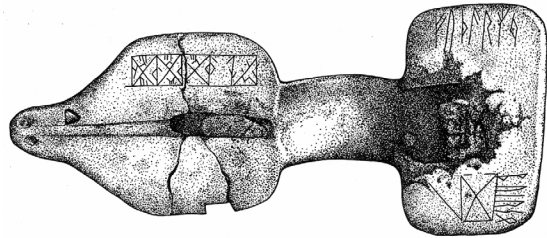


Abb. 7.11b: KJ 8 Bügelfibel von Beuchte: Zeichnung der Rückseite; Düwel 2008, 58.



Abb. 7.11c: KJ 8 Bügelfibel von Beuchte: Detail der Rückseite: Besenrune; Photo: Peter Pieper, Düsseldorf.

8 Nedoma, „Zur Problematik der Deutung älterer Runeninschriften“, 44–45.

9 Düwel, „Runeninschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte“, 353–56.

dient, Pfählen im Grab, Zerstückeln oder Verbrennen von Toten, von denen Wiedergängerei zu befürchten war. Alphabetzauber dieser Art wird schon in der Antike geübt. Denkbar ist, dass die regelhafte Anordnung der Buchstaben im Alphabet und der Runen in der Futhark-Reihe ein Konzept von Ordnung und Vollständigkeit (das Futhark-Zitat ist als *pars pro toto* zu sehen) vermitteln,¹⁰ das den Toten am, die Ordnung störenden, Wiedergehen hindern soll.

In diesem Kontext der Grabmagie kann auch die anagrammatische Buchstabenvertauschung *Buirso* aus *Buriso* erklärt werden. Nedoma weist darauf hin, dass der Ritzer zwar seinen Namen angibt, zugleich aber durch die Buchstabenvertauschung verunklart, sodass keine unbefugte Person—etwa hier die Tote als mögliche Wiedergängerin—mit der Kenntnis des wahren Namens Gewalt über den Ritzer bekommt. Entsprechende Namenmagie findet sich schon biblisch (Jes. 43,1: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein), und in den griechischen Zauberpapyri sowie etwa im Märchen Rumpelstilzchen. Diese plausible Gesamtdeutung der Runeninschrift auf der Fibel von Beuchte konnte 25 Jahre nach der andersdeutenden Erstpublikation durch Krause erst objektbezogen, sozusagen innerschriftlich auf der Grundlage genauen Hinsehens unter Zuhilfenahme technologischer Möglichkeiten und darüber hinaus außerschriftlicher Vorstel-

lungen von Namenmagie, insbesondere bei Zauberpraktiken, etabliert werden.

Mein zweites Beispiel: Der Goldbrakteat mit Runen von IK 128 = KJ 133 Nebenstedt I (aus der Zeit um etwa 500, Abb. 7.12a, b). Bereits 1861 kurz nach der Aufindung eines Hortes bei Dannenberg im Wendland—bekannt geworden durch das Atommülllager Gorleben—publiziert, galt er als der „Brakteat mit 15 Runen.“ Der Norweger Sophus Bugge hat eine bis heute gültige Deutung gegeben: **g̊liaugiR uīu rnR** (für *rūnōR*) „Ich, der Glanzäugige, weihe die Runen“—nach gängiger Terminologie eine Runenmeisterinschrift.¹¹ Vorausgegangen war die erste zusammenfassende Runenedition von Rudolf Henning.¹² Die Abbildung darin (Abb. 7.13) zeigt weiterhin bei genauem Hinsehen 15 Runen, doch nur 14 legte Henning seiner Deutung zugrunde. Ebenso verfuhr Bugge, der noch betonte: Nach der Besenrune **𐌰** stehe der Zeichnung Hennings folgend keine weitere Rune. In der Vorbereitung zu dem von Karl Hauck initiierten Ikonographischen Katalog der Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit¹³ übernahm ich die Behandlung der Inschriften und untersuchte die Originale, hier des Nebenstedter Brakteaten im Niedersächsischen Landesmuseum Hannover. Wie groß war mein Erstaunen, als ich nicht nur die mir schon bekannten 14 Runen der bisherigen Lesung

11 Bugge, *Norges Indskrifter med de ældre Runer I*, 125–27.

12 Henning, *Die deutschen Runendenkmäler*, 127–30.

13 Axbøe et al., *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit*.

10 Düwel, „Runen als magische Zeichen“, 220.

und Deutung sah, sondern bei intensiver Betrachtung auch noch eindeutig nach der Besenrune eine die Gesamtinschrift abschließende *l*-Rune wahrnahm, genauer: wiederentdeckte.¹⁴ Was war geschehen? Hennings kleine Zeichnung zeigt die *l*-Rune als sei sie Teil der Haartracht der abgebildeten Figur. Vermutlich hat er sie deshalb gar nicht bemerkt und auch in seiner Lesung und Deutung nicht berücksichtigt. Gleiches gilt für eine von einem unbekannten Laien in seine handschriftliche „Sprachkunde“ eingeklebte Zeichnung (Abb. 7.14). Interessanter und zugleich entlarvend ist die Beobachtung, dass bis zu Krauses Runenedition¹⁵ einschließlich niemand mehr das Original vor Augen gehabt hat, alle also voneinander übernommen, vulgo abgeschrieben haben. Dieser Fall lehrt, welche Bedeutung das genaue Hinsehen hat. Es bedeutet wiederholtes Betrachten bei verschiedenem Lichteinfall, möglichst zu unterschiedlichen Tageszeiten und sowohl mit bloßem, als auch mit bewaffnetem Auge. Allein eine Lesung auf ein Lichtbild oder eine Zeichnung zu gründen—gar ein bearbeitetes digitales Foto—kann in die Irre führen. Wir erleben gerade, in welchem Ausmaß manipulierte Bilder und Montagen Verhalten beeinflussen, ja Krisen auslösen können.

Wir müssen noch die Frage klären: Was machen wir mit der wiedergefundenen Rune *l*, die für Jahrzehnte der Forschung verloren gegangen war, ohne dass es bemerkt wurde?

14 Düwel, „Die 15. Rune auf dem Brakteaten von Nebstedt I,“ 90–96.

15 Krause, *Die Runeninschriften im älteren Futhark*, 269–70.

In den älteren Runeninschriften signalisiert die Besenrune in der Regel ein Wortende. Die *l*-Rune kann syntaktisch also nicht integriert werden. Sie als Begriffsrune mit ihrem Namen „See, Wasser o.ä.“ oder, nach Krauses Auffassung, „Lauch“ aufzulösen, bestehen methodische Bedenken, da die *l*-Rune graphisch nicht hervorgehoben ist. Ein Blick auf die Brakteatenüberlieferung hilft weiter. Recht häufig ist darin das Formelwort *laukaR* vertreten. Es begegnet auch in verkürzter Form *lakR*, *lauR*, *luR* und *lR*. Die äußerste Stufe der Verkürzung ist dann *l*, wie sie hier vorliegt. Dies Verfahren des schrittweisen Schwindens bis zum Verschwinden eines Wortes heißt Schwindeschema (Abb. 7.15) und dient in magischer Verwendung nach dem Analogieprinzip dazu, eine Krankheit z.B. verschwinden zu lassen. Bei den Brakteatenbeispielen gilt das in veränderter Weise, da die Verkürzung durch die Überlieferung vertikal hindurchgeht und nicht auf ein Objekt beschränkt ist.¹⁶

Die Bedeutung von *laukaR*, die meist mit „Lauch, Gedeihen, Gesundheit“ angegeben wird, weist, wie Wilhelm Heizmann in seiner Untersuchung der Formelwörter gezeigt hat, weit darüber hinaus: „Lauch ist nicht nur wirksames Apotropaion (Übelabwehr), sondern zugleich Lebenskraut überhaupt.“¹⁷

16 Düwel, „Buchstabenmagie und Alphabetzauber: Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette,“ 518.

17 Heizmann, „Die Formelwörter der Goldbrakteaten,“ 569.



Abb. 7.12a: IK 128 Nebenstedt I-B: Vorderseite;
Photo: Niedersächsisches Landesmuseum Hannover.



Abb. 7.13: IK 128 Nebenstedt I-B: Zeichnung der
Vorderseite; Henning 1889, Fig. 16.



Abb. 7.12b: IK 128 Nebenstedt I-B: Zeichnung der
Vorderseite; Katalogzeichnung, IK 3 Taf. 131.

Die Bilddarstellungen der Brakteaten werden verschieden gedeutet. Karl Hauck u.a. sehen in der dargestellten Figur Odin, den Götterfürsten. Beim Nebenstedter Brakteaten ist der Odinbezug durch die in der Inschrift genannten Runen, die das abgebildete Ich weiht, gewährleistet. Denn Odin gilt, wie wir aus dem Eddalied *Hávamál* wissen, als Erfinder der Runen. Die meisten Brakteaten sind mit einer Öse versehen, sie wurden körpernah auf der Kleidung oder an einem Band um den Hals getragen und zwar in der Absicht, damit Übel jeder Art abzuwehren. Mit Recht heißen sie deshalb Amulette.

Treten wir noch einmal zurück und ziehen die Summe: Das Beispiel Nebenstedt I

zeigt, wie unerlässlich es ist, für eine intensiv zu bearbeitende Runeninschrift eine Autopsie vorzunehmen. In diesem Fall konnte eine in der Forschungsgeschichte verloren gegangene Rune wiedergefunden werden, deren Deutung in weiterem Kontext Gedeihen, Lebenskräfte und ihre Erneuerung signalisiert.

Das ist das eine, das andere ist: Ein gewisses Misstrauen gegenüber der Wiedergabe von Originalen in der Literatur, seien es Runen oder Texte aus Handschriften, sollte als rotes Signal mitgeführt werden. Die Erfahrung zeigt, dass Abschreib-, Tipp- und Druckfehler sich überall und immer wieder einstellen, heutzutage sogar mehr als früher, wie ich beobachte, da offenbar nicht nur das Sünden- und Unrechtsbewusstsein schwindet, vielleicht schon ganz und gar geschwunden ist, sondern auch das Fehlerbewusstsein, d.h. ein Empfinden von Unbehagen, Unsicherheit bei einer Orthographie, syntaktischen Konstruktionen, einem Sachverhalt oder einer Idee.

Mein drittes Beispiel: Die Bügelfibel von KJ 151 Nordendorf I (um 550, Abb. 7.16a) trägt auf der Rückseite ihrer Kopfplatte (Abb. 7.16b) eine Runeninschrift. Die Fibel wurde bereits im Jahre 1843 bei Bauarbeiten für eine Bahnstrecke bei Augsburg gefunden, allerdings weiß man über das seinerzeit angeschnittene Grab nichts. Die Runen wurden erst 1865 entdeckt und blieben seither in der Deutung umstritten. Es gilt hier wie so oft *quot capita, tot sensus*. Die Lesung (Abb. 7.16c):



Abb. 7.14: IK 128 Nebenstedt I-B: Laienzeichnung; aus: „Grundlagen der germanisch-deutschen Sprachkunde“, 217.

l a u k a R	(e.g. IK 8 Års [II]-C)
l a k R	(IK 298 Lyngse Gyde-C)
l k a R	(e.g. IK 229 Denmark [I]-C)
lauR	(e.g. IK 13,1 Allesø-B)
luR	(IK 75,1 Hesselagergårds Skov-C)
lR	(e.g. IK 147 Rynkebygård-C)
l	(IK 128 Nebenstedt [II]-B)

Abb. 7.15: Schwindeschema *laukar*; Düwel 1988, 106 = Heizmann/Axboe 2011, S. 518.

logapore
wodan
wigiponar.

Die Nebeninschrift **awa leubwini** enthält zwei Namen, den einer Frau Awa und den eines Mannes Leubwini oder, *leub* als Adjektiv genommen: „Awa [und] Leubwini“ oder „Awa [ist] lieb bzw. [wünscht] Liebes dem Wini.“

Natürlich hat man sogleich **wodan**, den voralthochdeutschen Namen des Gottes, im Norden Odin, gesehen und im Komplex **-þonar**, den des Gottes Donar, im Norden Thor, erkannt. Die Zusammensetzung mit **wigi-** ist sprachlich nicht einwandfrei zu lösen; erwogen wird ‚Weihedonar‘ oder eher ‚Kampfdonar.‘ Natürlich ist es verlockend, die dritte Sequenz **logapōre** ebenfalls als Götternamen aufzufassen, sind doch Göttertraden häufig und kommen auch im Germanischen vor, etwa (W)Odin, Víli und Vé. Doch damit beginnt ein Bündel von Problemen: In der germanischen, vorwiegend nordischen Mythenüberlieferung gibt es keinen Anhaltspunkt für einen angeblichen Gott namens *Logapōre*, s. den entsprechenden Eintrag in Rudolf Simeks (2006) Lexikon der germanischen Mythologie. Versuche, ihn mit Loki oder Lóðurr zusammenzubringen, gelingen sprachlich nicht. Eine neue Perspektive eröffnete der Blick auf ein altenglisches Glossewort, das *logeþer*, *logðor* u.ä. lautet und mit mehreren Belegen aus dem 8. bis 10. Jahrhundert überliefert ist. Dieses glossiert lat. *cacomicanus*, ein Adjektiv in der Bedeutung „(arg)listig, lügnerisch,“ gelegentlich auch substantivisch als „Ränkeschmied, listige Person“ aufgefasst. Etymologisch führen das runenepigraphische *logapōre* und das Glossewort auf urgerm. **luga-pura*—mit einer Grundbedeutung „lügnerisch, Lügen aufwirblerisch.“

Als mich Helmut Roth (1979) bat, für einen repräsentativen Band zu Kunstdenkmälern der Völkerwanderungs- und der Me-

rowingerzeit einen kleinen Beitrag zu den Runendenkmälern zu schreiben, war schnell entschieden, dass die Götternennungen auf der Bügelfibel von Nordendorf dabei sein müssten. Beim Überdenken der bisher versuchten Erklärungen schoss mir der Gedanke in den Sinn, ob nicht *logapōre*, weg von der Vorstellung eines den anderen beiden Göttern gleichgestellten Wesens, ein Appellativum darstellen könnte, das sich auf die folgenden Götternamen bezieht, also wie



Abb. 7.16a: KJ 151 Bügelfibel von Nordendorf I: Photo der Vorderseite; Photo: Römisches Museum Augsburg.

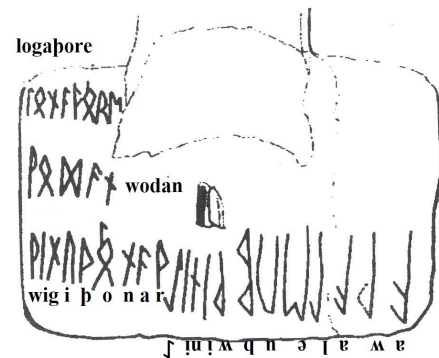


Abb. 7.16b: KJ 151 Bügelfibel von Nordendorf I: Zeichnung der Kopfplatte, Rückseite mit Umschrift der Runen; Neumann/Nowak/Düwel 1995, 34 Abb. 35.

ich damals annahm „Ränkeschmiede (Zauberer) [sind das:] Wodan und Kampfdonar“ bedeutet. *Logapore* müsste dann die Pluralform eines a-Stammes bilden, der im Althochdeutschen auf *-a* ausgeht. Doch gibt es wenige Lexeme aus dem *Abrogans*, die hier ein unerklärtes *-e* aufweisen. Damit ergaben sich Parallelförmigkeiten für das *-e* in *logapore*, wenngleich es auch weiterhin eine unerklärte Form blieb.¹⁸ In späteren Arbeiten wurde für *logapore* und sein *-e* der Ausgang vom Nom. Pl. mask. eines starken, pronominal flektierten Adjektivs angenommen und entsprechend übersetzt: „arglistig(e) bzw. lügenerisch(e) [sind] Wodan und Kampfdonar.“¹⁹

Die Bügelfibel von Nordendorf I datiert um die Mitte des 6. Jahrhunderts, liegt damit in einer Zeit, in der erste Spuren des Christentums greifbar werden. Was kann da eine solche, die heidnischen Götter abweisende Inschrift für eine Bedeutung haben? Hier hilft die spätere literarische Überlieferung weiter. Aus der Karolingerzeit sind einige sog. Taufgelöbnisse überliefert, aus denen das Prozedere zur Annahme des neuen Glaubens hervorgeht. Im ersten Schritt muss der Täufling den alten Göttern abschwören, indem er die entsprechende Frage beantwortet: *end ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thunaer ende Uuoden ende Saxnote ende allum them unholdum, the hira genotas sint*, wie es im altsächsischen Taufgelöbnis

heißt.²⁰ Dies ist die Abschwörung der alten Götter, die *abrenuntiatio diaboli*, dann erst folgt das Bekenntnis zum Christengott, die *confessio Dei*. Nach meiner Interpretation steht der runenepigraphische Text der Nordendorfer Fibel auf der Stufe der *abrenuntiatio diaboli*. Diese Auffassung löst also die alte Vorstellung ab, dass die Inschrift ein Zeugnis für den heidnischen Götterglauben der Alemannen darstelle.²¹ Sie hat viel Zustimmung, aber auch—allerdings weniger—Kritik gefunden. So wird etwa eingewendet, ob die Rückseite einer Fibel überhaupt der geeignete Ort für eine solche Mitteilung sei.²² Aber gilt das nicht auch für den Ausdruck einer Götterverehrung? Dieses Beispiel zeigt, wie wichtig es sein kann, bei eingefahrenen Interpretationen einmal versuchsweise anders zu denken, man sagt auch „gegen den Strich zu bürsten.“ Versuchen muss man es allemal.

Nun mein letztes Beispiel, das zeigen soll, wie man aus einer Vielzahl von Inschriftendeutungen die beste zu ermitteln vermag. Es geht um die Festlegung von Kriterien zu einer solchen Bestimmung.

Im September des Jahres 1991 wurde ein Kriegergrab vom Reihengräberfriedhof in Pforzen (bei Kempten im Allgäu) ausgegraben, das neben der vollen Kriegerausrüstung eine silberne Schnalle barg (ca. 570–600, Abb. 7.17a, b). Auf ihrer Schauseite—und

18 Düwel, „Runen und interpretatio christiana“, 78–86.

19 Grønvik, „Die Runeninschrift der Nordendorfer Bügelfibel I“, 116–18; 122.

20 von Steinmeyer, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, 20.

21 Düwel, *Runenkunde*, 128.

22 Arntz und Zeiss, *Die einheimischen Runendenkmäler des Festlandes*, 136.

das ist bei Runen bemerkenswert—stehen in zwei Zeilen Runen, die bei der Reinigung des Stückes entdeckt wurden. Daraufhin bekam ich das Objekt im Jahre 1992 für längere Zeit zur Untersuchung nach Göttingen ausgeliehen. Ich erinnere noch in der Stunde der Übergabe den Schauer, der einen erfasst, wenn man eine solch seltene und kostbare Schnalle in Händen hält und eine Vielzahl von Runen sieht, da doch oft nur auf anderen Objekten einzelne, manchmal nur kralige Zeichen auszumachen sind. Und ich erinnere ebenso noch die Bestürzung, als ich das Stück in einem Seminar vorführte. Die Studenten reichten es dabei behandschuht reihum zur genauen Betrachtung, als bei einem von ihnen plötzlich der scheinbar festsitzende Bügel herunterklappte und er die Schnalle erschreckt aus der Hand fallen ließ. Natürlich brach der Bügel ab, mir wurde heiß und kalt und nach unruhiger Nacht informierte ich den Leihgeber einer heftigen Schelte gewärtig. Doch der beruhigte mich schnell, denn dergleichen käme alle Tage vor und würde leicht zu reparieren sein.

Einige Runen und Runenfolgen erkannte ich sogleich, andere ließen sich erst später bezwingen. Das Ergebnis der Autopsie lautete:

Zeile I: *aigil·andi·aïlrūn'* (Schräggitter)
 Zeile II: *Itahu·gasokun* (Flechtbandornament).

gasokun sah wie ein gotisches Wort aus, *andi* jedoch wie ein althochdeutsches. Für das Voralthochdeutsche entschied schließlich,

dass ahd. *gasabhan* „verurteilen, zurechtweisen“ in der 3. Pers. Pl. Prät. ein unverschobenes *gasōkun* mit noch nicht diphthongiertem *ō* vorausgeht. Dazu treten in der Zeile I die Namen eines Mannes Aigil und einer Frau Aïlrūn. Um diesen Namen, seine Lesung und endgültige Gestalt gab es unter den Bearbeitern eine Diskussion, die zugunsten von *aïl-* ausging. Maßgeblich war der Neueinsatz der Ritzung im unteren Zweig der Rune 10, dessen untere Partie separat zu Rune 11 gehört und diese als Eibenrune *ǿ* erkennen lässt (Abb. 7.18a).

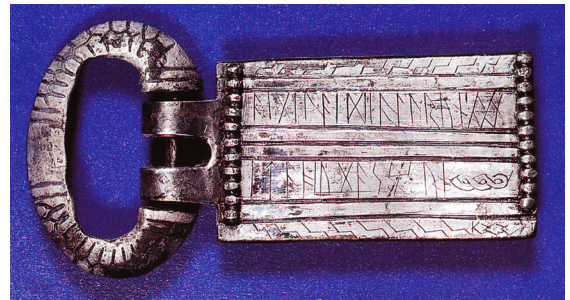


Abb. 7.17a: Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Vorderseite; [Katalog] Die Alamannen 1997, 496.

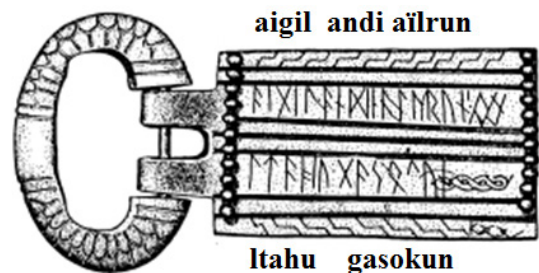


Abb. 7.17b: Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Zeichnung der Vorderseite mit Umschrift der Runen; Zeichnung: Volker Babucke in Bammesberger 1999, 17.

Mit Robert Nedoma entstand ein Disput, ob nicht an dieser Stelle weiter **alu-run* zu lesen sei. Der schwächere Duktus des vermuteten **u* links vor *r* erwies sich als Teil der Vorritzung—wie Peter Pieper bestätigte²³—die dann nicht ausgeführt wurde (Abb. 7.18b). So etablierte sich die Lesung *ailrun*, zu der allein die genaue, wiederholte, akribische Untersuchung des Originals führte.

Ein unverdaulicher Brocken blieb immer noch: Den Beginn von Zeile II *ltahu* starrte ich immer wieder an. Auf einmal vereinigten sich die Zweige der Runen, und ich sah *Ṣ*+*Ṣ*—eine Binderune *ēl* (Abb. 7.19). Bei *elabho* (Lemmaform) wurde ich im Althochdeutschen Wörterbuch fündig: Ein schwaches Maskulinum mit der Bedeutung „Elch, Hirsch(art).“ Verbunden mit der Verbalform *gasōkun* „verurteilten“ glaubte ich mich dem Ziel nahe, zumal ich erinnerte, dass mehrere Verbote der Kirche sich auf das Hirschmachen, das *cervulum facere* bezogen, d.h. den Umzug mit Hirschmasken als heidnischem Brauchtum. Um aber die gesamte Inschrift auf eine Lösung zu bringen, musste ich dem *elahu* ein *n* anfügen (Akk. Pl. *n*-Stamm). So erhielt ich: „Aigil und Ailrun verurteilten die Hirsche.“ Wohl war mir nicht, denn zwei Eingriffe waren nötig: 1. *Ṣ* und *Ṣ* zu einer Binderune zu vereinen und 2. bei *elahu* ein *n* zu konjizieren. Eine Konjektur, eine Vermutung zur Verbesserung einer Stelle einzusetzen, bleibt allemal eine heikle Angelegen-

heit. Aber das Reizvolle war: Mein Vorschlag lief wie bei der Nordendorf-Deutung auf eine Absage an Heidnisches hinaus—noch dazu lagen beide Fundorte nur 75km Luftlinie voneinander entfernt.

Ein so bedeutender Neufund sollte nicht nur aus *einer* Perspektive bearbeitet werden, deshalb meine Bitte an andere Runologen, ihre Auffassung mir mitzuteilen. Das Ergebnis bietet der Sammelband von Alfred Bammesberger über die Inschriften von Pforzen und Bergakker.²⁴ Die Struktur der Inschrift ist klar: Mann und Frau, Aigil und Ailrun, führten eine Handlung aus (Verbum *gasōkun*); die Handlung, das Objekt, vielleicht auch eine Adverbialangabe, ist im Beginn von Zeile II *ltahu* zu suchen. Ich stelle

²⁴ Bammesberger, *Pforzen und Bergakker*.

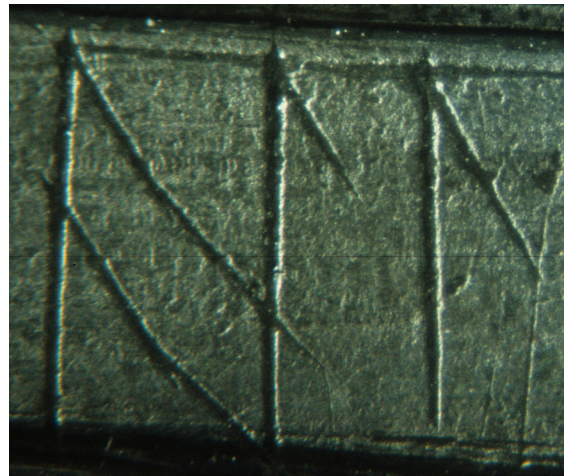


Abb. 7.18a: Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Detailaufnahme von Rune 10/11; Photo: Pieper 1999, Taf. 4 Abb. 3 (Ausschnitt).

²³ Pieper, „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu),“ 30–31.



Abb. 7.18b: Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: Vorritzung von u vor r; Photo: Pieper 1999, Taf. 4 Abb. 3 (Ausschnitt).

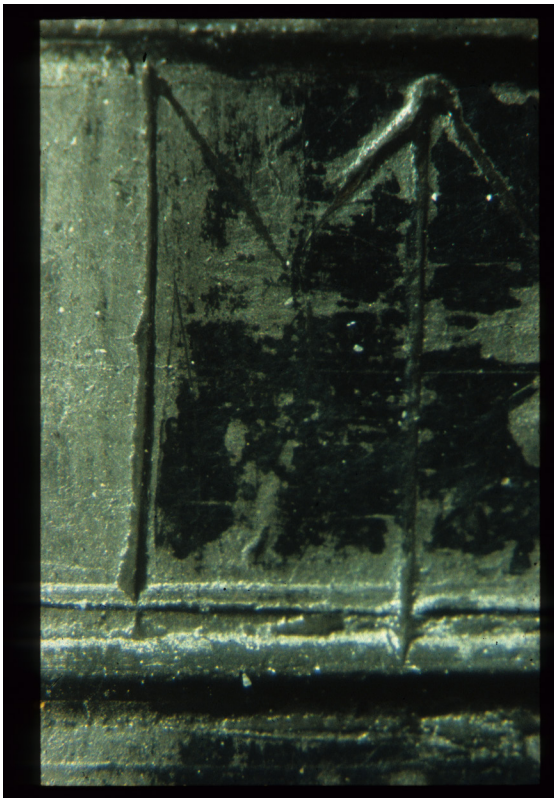


Abb. 7.19: Silberne Gürtelschnalle von Pforzen I: vermeintliche Binderune $\mathfrak{M} + \mathfrak{I}$ e + I; Pieper 1999, Taf. 4 Abb. 5 (Ausschnitt).

hier die Vorschläge zur Lesung und Deutung der Inschrift von Pforzen knapp zusammen:

1. Die runenähnlichen Zeichen am Ende von Zeile I als Runen $\mathfrak{a}\mathfrak{n}\mathfrak{i}$ und Namenbestandteil gelesen: Aigil andi Ailrūn Angiltāhu gasōkun „Aigil und Ailrun schalten die Angiltah.“²⁵
2. Die Lesung $\mathfrak{I}\mathfrak{t}\mathfrak{a}\mathfrak{h}\mathfrak{u}$ wird mit Hilfe einer Substitutionsregel ($\mathfrak{i}\mathfrak{l}\mathfrak{t}\mathfrak{a}\mathfrak{h}\mathfrak{u}$) restituert, Instrumentalis zu einem Flussnamen **Itaba*, ahd. **Ilz-aba* (vgl. *Ilz*, Nebenfluss der Donau). Die Regel besagt: die Lautfolge (Konsonant+) Vokal + nichtsilbischer Resonant (*r, l, m, n*) + Konsonant kann durch die—mit Vokalauslassungen—graphisch realisierte Folge (Konsonant+) silbischer Resonant ($\mathfrak{l}, \mathfrak{r}, \mathfrak{m}, \mathfrak{n}$) + Konsonant ersetzt werden (hier $\mathfrak{I}\mathfrak{t} = \mathfrak{l}\mathfrak{t} = /ilt/$). *Aigil andi Ailrūn Itahu gasōkun* „Aigil und Ailrun kämpften/stritten zusammen an der Ilzach.“²⁶
3. $\mathfrak{I}\mathfrak{T}$ als „verunglückte“ Binderune $\widehat{\mathfrak{e}\mathfrak{l}}$ zu lesen:
 - a. flektierte Form zu *elabo* „Hirsch“: *Aigil andi Ailrūn elahu[n] gasōkun* „Aigil und Ailrun haben die Hirsche (Hirschmaskeraden) verurteilt, verdammt“²⁷ oder *elahu* segmentiert in
 - b. (ostgerm.) *ēla-(a)hu* „Aal-Wasser“: *Aigila (a)ndi Ailrūn ēla(a)hu gasōkun*

25 Wagner, „Zur Runeninschrift von Pforzen,“ 193.

26 Nedoma, „Noch einmal zur Gürtelschnalle von Pforzen,“ 354; 361.

27 Düwel, „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu),“ 51.

„Aigil und Ailrun bedrohten, beschwichtigten (erfolgreich das dämonische) Aal(schlangen-)Wasser.“²⁸ Darüber hinaus sind folgende Deutungen erwogen worden:

- c. **elahu** als Instrumentalis mit soziativer Funktion (Instrumentalis sociativus): *Aigil andi Ailrūn elabu gasökun* „Aigil und Ailrun kämpften [mit Erfolg] zusammen mit dem Hirschen [= Christus]“²⁹
- d. **elahu** als lokale Angabe: „Aigil und All[u]run kämpften im „Hirsch“ [d.h. in der berühmten Halle *Heorot*]“³⁰
4. **It** als Begriffsrunen **l**(agu)-**t**(iwa); **ahu** „mit Schärfe/Bedacht“, vgl. got. *aha* „Aigil und Halrun [**halrun**] haben mit Bedacht den [Gott des Sees] verworfen.“³¹
5. Ergänzung eines Vokals (*a*) vor **ltahu**
 - a. gegliedert in (*a*)**l** „alle“ und *tahu* (vgl. ahd. *zāh* „tough“, Adj. *u*-Stamm): „Aigil and Ailrūn vigorously fought/condemned all.“³²
 - b. (*a*)**ltahu**, vgl. got. *tahjan* „zerren, reißen, zerstreuen“; ahd. *geginsabho* „Gegner“: „Aigil und Ailrun [bestan-

den einen erfolgreichen Kampf]. Ich zerstreue (verwirre) ganz und gar.“³³

Sitz im Leben:

1. Frauenzank
2. Eine Art Motto des Schnallenbesitzers; Zitat einer Vorbildhandlung aus der Heldensage [Verweise auf die Heldensage verbinden Aigil und Ailrun mit Egill und Qlrún, meist unter Berücksichtigung von *Ægili* auf Franks Casket]
3. a. Abschwörung; Absage an heidnisches Brauchtum (*cervulum facere*), vgl. Taufgelöbnisse
b. Apotropäisches Amulett; das Beschwichtigen der bösen Aalschlangen des *wentilseo* als „apotropäisch-sympathetisch wirksames Exemplum“
c. Bekundung des eigenen Christentums
d. Hinweis auf eine (nicht überlieferte Szene) der Heldensage
4. Abschwörung ohne weitere Kennzeichnung
5. a. quotation from a lost version of the Wieland story
b. Runenträger beschwört eigene Situation (Abvers) in der Nachfolge des im Anvers zitierten erfolgreich kämpfenden Paares. Dass die Inschrift einen Stabreim bildet: *Áigil andi Áilrūn | [Ī]ltahu gasókun*, soll hier nicht weiter erörtert werden.

28 Schwab, „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu)“, 78.

29 Grønvik, „Die Runeninschrift von Pforzen“, 181.

30 Marold, „Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage“, 233.

31 Seebold, „Bemerkungen zur Runeninschrift von Pforzen“, 90.

32 Looijenga, *Texts and Contexts of the Oldest Runic Inscriptions*, 255.

33 Beck, „Isoliertes appellativisches Wortgut“, 209–10.

Ich kommentiere die vorgelegten Deutungsversuche kurz:

1. Einbeziehung paraschriftlicher Zeichen, als Runen gelesen (sub 1), überzeugt nicht. Auch kann Frauenzankaum Anlass zu einer Inschrift sein.
2. Zum Beginn von Zeile II: Ergänzung eines Vokals *i* oder *a* zu einem Flussnamen (hier nicht eigens aufgeführt) oder zu einem beliebigen Wort (sub 5a, b), ist problematisch. Die von anderer Seite angenommene Binderune $\widehat{\text{il}}$ muss abgelehnt werden, da die Rune li in keinem Fall bei Runen mit Stäben eingebunden sein kann. Das würde zur vollständigen Beliebigkeit führen.
3. Auf der Basis einer Binderune $\widehat{\text{el}}$ (sub 3) stehen neben a) der Abwehr von heidnischem Brauchtum mit zwei Eingriffen in den überlieferten Text, b) eine Abwehrzeremonie von dämonischen Aal(schlängen)-Wasser, eine isolierte, zu hypothesenreiche Deutung.

Andernorts erschienen zwei Interpretationen (sub 3c, d), die beide ohne weitere Konjektur mit *elabu* zurecht zu kommen versuchen. Allerdings ist ganz ungewiss, ob eine Metaphorik ‚Hirsch für Christus‘ (3c) oder eine ‚Identifizierung mit der berühmten Halle Heorot‘ (im Namen steckt das Hirschetymon) vorstellbar ist (3b) und überhaupt verstanden werden konnte.

Wieder im Rahmen der Diskussion dieser Inschrift vom Jahre 1999 erfolgt (sub 4) der Einsatz von Begriffsrunen, d.h. einzelstehende Runen mit ihrem Runennamen aufzulösen. Für dieses Verfahren bedarf es—wie zuvor gesagt—methodischer Strenge, um nicht in Beliebigkeit zu fallen. In dieser Inschrift spricht nichts für Begriffsrunen, auch führt ihre Annahme zu keiner überzeugenden Lösung. Das gilt auch für die anderweitig vorgelegten Deutungsversuche (sub 5 a, b).

Bleibt der Vorschlag (sub 2), bei dem die von Robert Nedoma etablierte, erweiterte Substitutionsregel zum Zuge kommt. Sie besagt: Die Lautfolge (Konsonant+) Vokal + nichtsilbischer Resonant (das sind *r, l, m, n*) + Konsonant [(C)VRC] kann durch die—mit Vokalauslassung—graphisch realisierte Folge (Konsonant+) silbischer Resonant (das sind $\text{ṛ}, \text{ḷ}, \text{ṁ}, \text{ṅ}$) + Konsonant [(C)VṚC] ersetzt werden, ein *ilt* braucht danach nur *lt* geschrieben zu werden.

Diese erst 2004 aufgestellte Regel, angewendet auf *ltahu*, führt zur Herstellung von *iltahu* bzw. *iltabu*, einem Flussnamen **ilt-aha*, ahd. **Ilz-aba* (vgl. die *Ilz*, Nebenfluss der Donau). Die Deutung der Inschrift lautet: „Aigil und Ailrūn kämpften, stritten an der Ilzach.“ Der „Sitz im Leben“ kann eine Art Motto sein, das auf eine Vorbildhandlung oder eine unbekannte Heldensage anspielt. Dies hier ist nun die einzige Interpretation, die, ohne einen Eingriff in die überlieferte Runenfolge vorzunehmen, zu einer sprachlich und sachlich befriedigenden Lösung führt.

Sie verdient deshalb allen anderen Versuchen gegenüber den Vorzug.

Und das ist zugleich die Summe: Nur wenn alle überlieferten Bausteine in der Deutung einen angemessenen Platz gefunden haben (Puzzle-Prinzip) und zusammengekommen ein stimmiges Bild abgeben, kann eine Interpretation Plausibilität beanspruchen. Das setzt aber auch voraus, dass Mitforschende, die zuvor für ihre Deutung einen Eingriff, eine Konjektur benötigt haben, diese hinter sich lassen und der neuen, überzeugenderen sich anschließen. Leider ist diese Gabe des Zurücknehmens der eigenen Deutung und die Zustimmung zu einer anderen bei Wissenschaftlern unterentwickelt und unnötiger Anlass zu einer sich wiederholenden Diskussion. Beispiele finden sich in unserer überbordenden Literatur zuhauf. Auch trotz dieser Vorbehalte sollten wir uns immer wieder in das Abenteuer des Geistes stürzen und die Wechselbäder von Gelingen und Misslingen, von Erfolg und Misserfolg, von Anerkennung und Missachtung *aequo animo* über uns ergehen lassen und *sine ira et studio* aushalten.

LITERATURVERZEICHNIS

Arntz, Helmut und Zeiss, Hans, *Die einheimischen Runendenkmäler des Festlandes. Gesamtausgabe der älteren Runendenkmäler I*. Leipzig: Harrasowitz, 1939.

Axboe, Morten. „Guldbrakteater fra Stavnsager,“ *Museum Østjylland. Årbog* (2013): 112–21.

---, with a runological note by Lisbeth Imer. „Local Innovations and Far-Reaching Connections: Gold Bracteates from North-East Zealand and East Jutland.“ In *Life on the Edge: Social, Political and Religious Frontiers in Early Medieval Europe*, herausgegeben von Babette Ludowici, 143–56. Neue Studien zur Sachsenforschung 6. Wendeburg: Krebs, 2017.

---, Urs Clavadetscher, Klaus Düwel, Karl Hauck und Lutz von Padberg, Hgg. *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit: Ikonographischer Katalog* [Einleitung sowie Bd. 1–3: Text- und Tafelbände]. München: Fink, 1985–1989 (Hier abgekürzt IK). [IK 128 Brakteat von Nebenstedt (I)–B].

Bammesberger, Alfred, Hg. *Pforzen und Bergakker: Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*. In redaktioneller Zusammenarbeit mit Gaby Waxenberger. Historische Sprachforschung. Ergänzungsheft 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Beck, Heinrich. „Isoliertes appellativisches Wortgut im proprialen Lexikon: Ein runologischer Beitrag.“ In *Probleme der Rekonstruktion untergegangener Wörter aus alten Eigennamen*, herausgegeben von Lennart Elmevik und Svante Strandberg, 207–17. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 112. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akad. för Svensk Folkkultur, 2010.

Bugge, Sophus. *Norges Indskrifter med de ældre Runer I: Norges Indskrifter indtil Reformationen: Første Afdeling*. Christiania (Oslo): Brøgger, 1891–1903. [Die zweite Lieferung wurde 1893 gedruckt, s. S. 128].

- Die Alamannen: Begleitband [Katalog] zur Ausstellung.* Herausgegeben vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg. Stuttgart: Theiss, 1997.
- Dornseiff, Franz. *Das Alphabet in Mystik und Magie Reihe. 2. Aufl.* Leipzig: Teubner, 1925.
- Düwel, Klaus. „Die 15. Rune auf dem Brakteaten von Nebenstedt I.“ In *Studien zur Sachsenforschung [1]*, herausgegeben von Hans-Jürgen Häßler, 90–96. Hildesheim: Lax, 1977.
- . „Altes und Neues zur Entstehung der Runenschrift.“ *Die Kunde*, N.F. 61 (2010 [2012]): 229–59.
- . „Begriffsrunen.“ In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Begründet von Johannes Hoops. 2., völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Bd. 2, herausgegeben von Heinrich Beck et al., 150–53. Berlin: De Gruyter, 1976.
- . „Buchstabenmagie und Alphabetzauber: Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette.“ *Frühmittelalterliche Studien* 22 (1988): 70–110. Wiederabdruck in Heizmann/Axboe, *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit*, 475–523.
- . „Runen als magische Zeichen.“ In *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, herausgegeben von Peter Ganz, 87–100. Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.
- . „Runen und interpretatio christiana. Zur religionsgeschichtlichen Stellung der Bügelfibel von Nordendorf I.“ In *Tradition als historische Kraft: Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, herausgegeben von Norbert Kamp und Joachim Wollasch, 78–86. Berlin: De Gruyter 1982. [Wiederabdruck in Klaus Düwel, *Runica minora*, 147–57].
- . „Runendenkmäler der Völkerwanderungszeit.“ In *Kunst der Völkerwanderungszeit*, herausgegeben von Helmut Roth, 93–98. Propyläen Kunstgeschichte. Supplementband IV. Frankfurt/Main: Propyläen, 1979.
- . *Runenkunde*. Sammlung Metzler 72. 4. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2008.
- . „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 3. Lesung und Deutung.“ In *Pforzen und Bergakker: Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammesberger in redaktioneller Zusammenarbeit mit Gaby Waxenberger, 36–54. Historische Sprachforschung. Ergänzungsheft 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- . „Runeninschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte.“ In *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, herausgegeben von Heinrich Beck, Detlev Ellmers und Kurt Schier, 336–64. RGA-Ergänzungsbände 5. Berlin: De Gruyter, 1992.
- . *Runica minora. Ausgewählte kleine Schriften zur Runenkunde*. Herausgegeben von Rudolf Simek. Studia Mediaevalia Septentrionalia 25. Wien: Fassbaender, 2015.
- . *Werkbezeichnungen der mittelhochdeutschen Erzählliteratur (1050–1250)*. Palaes-

- tra. Untersuchungen aus der deutschen und englischen Philologie und Literaturgeschichte 277. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Grønvik, Ottar. „Die Runeninschrift der Nordendorfer Bügelfibel I.“ In *Runor och runinskrifter: Föredrag vid Riksantikvarieämbetets och Vitterhetsakademiens symposium 8–11 september 1985*, 111–29. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademi. Konferenser 15. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987.
- . „Die Runeninschrift von Pforzen.“ In *Runica – Germanica – Mediaevalia*, herausgegeben von Wilhelm Heizmann und Astrid van Nahl, 174–85. RGA-Ergänzungsbände 37. Berlin: De Gruyter, 2003.
- „Grundlagen der germanisch-deutschen Sprachkunde & Vor- & Frühgeschichte. I: Germanisch-deutsche Sprachkunde.“ Anonymes, unpubliziertes Manuskript, sine loco, 1935.
- Heizmann, Wilhelm. „Die Formelwörter der Goldbrakteaten.“ In *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde*, herausgegeben von Wilhelm Heizmann und Morten Axboe, 525–601. RGA-Ergänzungsbände 40. Berlin: De Gruyter, 2011.
- , und Morten Axboe, Hgg. *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit: Auswertung und Neufunde*. RGA-Ergänzungsbände 40. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Henning, Rudolf, *Die deutschen Runendenkmäler*. Straßburg: Trübner, 1889.
- Kitzler Åhfeldt, Laila und Magnus Källström. „Runverket på 2000-talet.“ In *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Årsbok*, 2015, 159–75, hier 159–61.
- Koch, Ursula, Klaus Düwel und Robert Nedomaa. „Amulettkapsel mit Runen aus Grab 938 vom Hermsheimer Bösfeld in Mannheim-Seckenheim.“ *Germania*, 91 (2013 [2015]): 155–75.
- Krause, Wolfgang mit Beiträgen von Herbert Jankuhn. *Die Runeninschriften im älteren Futhark*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Kl. Dritte Folge, Nr. 65, I. Text, II. Tafeln. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 (Hier abgekürzt KJ).
- Krause, Wolfgang und Franz Niquet mit Beiträgen von Gerhard Heberer und Wilhelm Völksen. *Die Runenfibeln von Beuchte, Kreis Goslar*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1956, Nr. 5. 81–154. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. [Wiederabdruck von W. Krause „Vierter Teil: Die Runeninschrift“ (102–24) in: Wolfgang Krause. *Schriften zur Runologie und Sprachwissenschaft*, herausgegeben von Heinrich Beck, Klaus Düwel, Michael Job und Astrid van Nahl, 264–91. RGA-Ergänzungsbände 84. Berlin: De Gruyter, 2014].
- Looijenga, Tineke. *Texts and Contexts of the Oldest Runic Inscriptions*. The Northern World 4. Leiden: Brill, 2003.
- Marold, Edith. „Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage.“ In *Verschränkung der Kulturen: Der Sprach- und*

- Kulturaustausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern. Zum 65. Geburtstag von Hans-Peter Naumann*, herausgegeben von Oskar Bandle, Jürg Glauer und Stefanie Würth, 217–38. Beiträge zur Nordischen Philologie 37. Tübingen: Francke, 2003.
- Neckel, Gustav, Hg. *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. 5. Aufl. von Hans Kuhn. Heidelberg: Winter, 1983.
- Nedoma, Robert. „Noch einmal zur Gürtelschnalle von Pforzen.“ In *Alemannien und der Norden*, herausgegeben von Hans-Peter Naumann, 340–70. RGA-Ergänzungsbände 43. Berlin: De Gruyter, 2004.
- . „Zur Problematik der Deutung älterer Runeninschriften – kultisch, magisch, profan?“ In *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung: Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen (4.–9. August 1995)*. In Zusammenarbeit mit Sean Nowak herausgegeben von Klaus Düwel, 24–54. RGA-Ergänzungsbände 15. Berlin: De Gruyter, 1998.
- Neumann, Hanne, Sean Nowak und Klaus Düwel, Hgg. *Katalog zur Ausstellung „Schmuck und Waffen mit Inschriften im ersten Jahrtausend: Kunstsammlung der Universität Göttingen im Auditoriengebäude 7.8.–6.9.1995*. Göttingen: Kunstsammlung der Universität Göttingen, 1995.
- Pieper, Peter. „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 2. Technologische Beobachtungen und runographische Überlegungen.“ In *Pforzen und Bergakker: Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammesberger in redaktioneller Zusammenarbeit mit Gaby Waxenberger, 25–35. Historische Sprachforschung. Ergänzungsheft 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Begründet von Johannes Hoops. 2., völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage herausgegeben von Heinrich Beck u.a. (wechselnde Hgg.). Bd. 1–35. Berlin: De Gruyter, 1973–2007. (Hier abgekürzt RGA).
- Roth, Helmut. *Kunst der Völkerwanderungszeit*. Propyläen Kunstgeschichte. Supplementband IV. Frankfurt/Main: Propyläen, 1979.
- Schwab, Ute. „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 4. Diskussion.“ In *Pforzen und Bergakker: Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammesberger in redaktioneller Zusammenarbeit mit Gaby Waxenberger, 55–79. Historische Sprachforschung. Ergänzungsheft 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Seebold, Elmar. „Bemerkungen zur Runeninschrift von Pforzen.“ In *Pforzen und Bergakker: Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammesberger in redaktioneller Zusammenarbeit mit Gaby Waxenberger, 88–90. Historische Sprachforschung. Ergänzungs-

heft 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Simek, Rudolf. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Kröner Taschenausgabe 368. 3. Aufl. Stuttgart: Kröner, 2006.

Steinmeyer, Elias von. *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*. Berlin: Weidmann, 1916.

Wagner, Norbert. „Zur Runeninschrift von Pforzen.“ In *Pforzen und Bergakker: Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammesberger in redaktioneller Zusammenarbeit mit Gaby Waxenberger, 104–12. Historische Sprachforschung. Ergänzungsheft 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

GIANTS IN THE LANDSCAPE: HENNØY, SURTSHELLIR, AND THE SEMANTIC SPECTRUM OF PLACE

Matthias Egeler

Institut für Nordische Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität München

IN ICELAND, IT IS COMPARATIVELY easy to turn a corner—or at least a bend in a road—and come upon a place associated with giants: there is the mountain Jötunsfell, “Giant’s Mountain,” in Helgafellssveit; the “Giant’s Eyes” Jötunsaugu, which are two caves in one of the sea cliffs of the Látrabjarg promontory in Vesturbyggð; the ruins of the farm buildings of Jötunn, “Giant,” in Sveitarfélagið Ölfus; the farmstead of Jötunheimar, “Giant-Land,” in Eyjafjarðarsveit; the sea-stack Jötunn, “Giant,” that belongs to the Westman Islands; or Jötunsporshryggur, the “Ridge of the Giant-Track/Giant-Footprint,” on the small island of Suðurey in Dalabyggð

(Figure 8.1).¹ Giants, it seems, have a substantial presence in the Icelandic landscape. The present contribution will offer some thoughts on what this presence means for Norse religious history, or rather the spec-

1 *Landmælingar Íslands*, s.v. ‘Jötunsfell,’ ‘Jötunsaugu,’ ‘Jötunn,’ ‘Jötunheimar,’ ‘Jötunsporshryggur.’ The most detailed discussion of giants in Old Norse literature to date is Schulz, *Riesen*; more recently cf. Ármann Jakobsson, “The Good, the Bad, and the Ugly”; Ármann Jakobsson, “Where do the Giants live?”; Ármann Jakobsson, “A Contest”; Ármann Jakobsson, “Identifying the Ogre.” Cf. also two recent monographs on the related (cf. Schulz, *Riesen*, 45–46; Simek, *Trolle*, 9, 12, 20–23, 38–39, 52–53, 67–68, 76, 102, 118, 129) category of ‘trolls’ (*tröll*): Ármann Jakobsson, *The Troll Inside You*; Simek, *Trolle*, which includes a discussion of relevant toponyms on 205–16.



Figure 8.1: Icelandic *Jötun*- and *Surt*-places mentioned in the text. Based on data from the National Land Survey of Iceland (Landmælingar Íslands 2014/2017), with permission of Landmælingar Íslands – License 2017.

trum of meanings that places associated with such supernatural beings could have. In order to do so, this paper will analyse and compare two real-world places that were connected with giants in the Norse Middle Ages in remarkably different ways: the lava cave of Surtshellir in western Iceland and a landing-site on the island of Hennøy in western Norway. In their very dissimilarity, these two places will help to illustrate both the diversity and the fluidity that Norse responses to the supernatural in the landscape could have had. Thus this paper will highlight both a methodological problem and an aspect of the richness that characterises the religious history of the North Atlantic region.

SURTSHELLIR: COPING WITH EXISTENTIAL FEAR

The first central giant's place of this discussion can be found in the Hallmundarhraun lava-field in the western Icelandic highlands, some sixty kilometres northeast of Borgarnes. Hallmundarhraun is a very large lava field fifty-two kilometres in length and covering a total area of some 242 square kilometres; it was formed during an eruption of highly liquid lava in the late ninth or early tenth century.² The date of this eruption is important: it took place at a time when the settlement of Iceland was already well under

² Dating: Guðmundur Ólafsson *et al.*, "Outlaws of Surtshellir," 397–98; Guðmundur Ólafsson *et al.*, "Surtshellir: A Fortified Outlaw Cave," 292–93.



Figure 8.2: A cave-in in the roof of the Surtshellir lava-tube, Hallmundarhraun, western Iceland. © M. Egeler, 2014.

way, so most likely there were human witnesses. When the huge lake of lava created in this eruption cooled down, some lava tubes formed in it. One of the largest of these lava caves, which stretches over a length of just under two kilometres, has been known by the name of Surtshellir, “Surtr’s Cave,” since the 1770s at the latest (Figure 8.2).³ This

name is uniquely fitting for a cave created during a large conflagration, as Surtr is the giant who will kindle the fire that will devour the cosmos at the end of the world.⁴

The name Surtshellir as such is not attested in medieval literature; it could be very old, but it could also be quite young. The name of the island of Surtsey, “Surtr’s Island,” can serve as a warning that Icelandic mythological place-names do not have to be particularly old, as this name is attached to the youngest of the Westman Islands, which was created after an eruption that started

3 Eggert Olafsen, *Reise igiennem Island*, vol. 1, §§350–76; Eggert Olafsen, *Reise durch Island*, vol. 1, §§349–75. Later cf. Kälund, *Bidrag*, vol. 1, 338. For a modern documentation of the cave and its rich archaeology, which appears to indicate that it was used as a hideout by Viking Age outlaws, see Guðmundur Ólafsson *et al.*, *Rannsóknaskýrslur*; Guðmundur Ólafsson *et al.*, “Outlaws of Surtshellir”; Guðmundur Ólafsson *et al.*, “Surtshellir: A Fortified Outlaw Cave.” Unfortunately, there is no space here to further pursue the implications of the

archaeological record of this cave for understanding the extremely multi-layered religious history of Iceland.

4 *Völuspá*, especially st. 52 (ed. in Neckel and Kuhn, *Edda*); *Gylfaginning* 4 (ed. in Faulkes, *Snorri Sturluson: Edda*).

only in 1963. Yet whatever may be the case with the name Surtshellir, it appears that the cave's mythological association with Surtr goes back at least to the thirteenth century, when the *Sturlubók*-recension of *Landnámabók* tells the following story (S208/H175):⁵

Þorvaldr holbarki [...] kom um haust eitt á Þorvarðsstaði til Smiðkels ok dvalðisk þar um hrið. Þá fór hann upp til hellisins Surts ok færði þar drápu þá, er hann hafði ort um jötuninn í hellinum. Síðan fékk hann dóttur Smiðkels.

Þorvaldr Hollow-Throat [...] came, one autumn, to Þorvarðsstaðir to Smiðkell and stayed there for a while. Then he went up to Surtr's cave and there recited the praise-poem that he had composed about the giant in the cave. Then he married Smiðkell's daughter.

Here, a certain Þorvaldr Hollow-Throat apparently decides to settle down in the area—today's Þorvaldsstaðir is located just six kilometres southwest of Surtshellir⁶—and in preparation for his move, he pays homage to Surtr in his cave. Only after he has done so does he marry into a local farming family, allowing him to stay there for good.

Generally, the habitation of caves by giants and similar beings is a well-attested motif in Old Norse-Icelandic literature.⁷

One example is provided by the Eddic poem *Hyndluljóð* from the thirteenth century,⁸ where Freyja visits the giantess Hyndla, who lives in a cave (st. 1). In the fourteenth-century *Grettis saga*, a cave under a waterfall is inhabited by man-eating giants that terrorise the surrounding countryside until Grettir puts an end to this horror (chs. 64–66).⁹ In the thirteenth-century *Bergvúa þáttr*, two Icelanders who during a journey are forced to spend a night in a cave are visited by a huge being; this being is probably to be understood as a giant, as it recites a poem about giants.¹⁰ In *Bárðar saga Snæfellsáss* from the mid-fourteenth century,¹¹ it is told that the cave of Sönghellir on Snæfellsnes was used by the half-giant Bárðr and his affiliates as a place for holding counsel (chapter 4). These examples, to which more could be added, illustrate that caves with giants are quite common in literature. Nevertheless, the *Landnámabók* anecdote about Surtshellir is exceptional in how acute a sense of a giant's presence in the local landscapes it ascribes to the real-world

fluenced some Norse treatments of the motif of the 'giant in the cave' (cf. Simek, *Trolle*, 62–63; Egeler, *Avalon*, 66° Nord, 24–26). The examples quoted above, however, do not appear to be influenced by classical sources.

5 Ed. by Jakob Benediktsson, *Landnámabók*; my translation.

6 *Landmælingar Íslands*, s.v. 'Þorvaldsstaðir.'

7 The following list of examples is not exhaustive; for more detail on this very common motif cf. Simek, *Trolle*, 28–29, 31, 38–43, 45–47, 54, 78, 99. Parallels of course are also found beyond the Norse storytelling tradition, the story of Polyphemus in the *Odyssey* (IX.105–566) being an obvious example. The latter story has in turn also in-

8 Ed. in Neckel and Kuhn, *Edda*; dating: Simek and Hermann Pálsson, *Lexikon*, 201.

9 Ed. by Guðni Jónsson, *Grettis saga*; dating: Simek and Hermann Pálsson, *Lexikon*, 126.

10 Ed. in Þórhallur Vilmundarson and Bjarni Vilhjálmsson, *Harðar saga*, 441–50; dating: Simek and Hermann Pálsson, *Lexikon*, 37.

11 Ed. in Þórhallur Vilmundarson and Bjarni Vilhjálmsson, *Harðar saga*, 101–72; dating: Simek and Hermann Pálsson, *Lexikon*, 33.

population of the area that the story tells about. The cave of *Hynduljóð* belongs firmly to mythical topography without having a place in the physical world; *Grettis saga* seems to locate a cave under Goðafoss that is fictive, and which furthermore is cleaned of giants by Grettir; the cave of *Bergbúa þáttur* surprises the tale's human protagonists when they first encounter it, and afterwards they are never able to find it again, so by the end of the story, no cave remains in the physical world even within the narrative cosmos of the tale; and Sönghellir is described as only having been used by Bárðr in the past, but not in the storyteller's present. A very rare close parallel to the imagined presence of Surtr in Surtshellir in medieval Icelandic literature is found in *Bárðar saga's* description of the supernatural landscape of Snæfellsnes after Bárðr has left the human world and has withdrawn into the glacier (chapter 6): according to this saga, people believed that Bárðr henceforth lived in a large cave in the Snæfellsjökull glacier, and the inhabitants of the peninsula considered him to be their protective deity (*heitguð*; *bjargvættur*) and invoked him.¹² Thus, the (part-)giant Bárðr, like Surtr, is thought of as living in a cave and is directly approached by the local population, even though his cave remains much more abstract than Surtr's, being an imaginary cave located somewhere deep within the

glacier rather than a real-world cave lying easily accessible in the local lava field.¹³

In *Bárðar saga*, the giant in the glacier is turned into a *heitguð*, "a god to whom one makes a vow,"¹⁴ and thus he essentially seems to be described as an object of religious worship. *Bárðar saga*, however, is a late and notoriously fantastic text. Nevertheless, the terminology it applies to Bárðr might point

13 There may also be a possible implied instance of a real-world presence of giants in the Snæfellsnes landscape in the archaeological record. In *Bergbúa þáttur*, the main protagonist of the tale, when entering the cave, uses a steel point to scratch the mark of a cross into the cave entrance, which appears to have the effect of (somewhat) protecting him and his companion from the apparition that haunts them during the night. This mark *might* have a counterpart in the graffiti of Sönghellir, which (in addition to a large number of initials) include many simple crosses scratched into the cave walls. One can, however, only speculate about whether these crosses were meant to protect the cave's human users specifically against giants. As a parallel to a positive (though not clearly 'cultic') relationship between human beings and a 'giant' (*bergbúi*) cf. the story of Hafr-Björn in *Landnámabók* S329/H284, who enters into a companionship (*félag*) with a *bergbúi* and as a consequence of this becomes a wealthy and powerful man. Apparently the *bergbúi* extends similar protection to Hafr-Björn, as the inhabitants of Snæfellsnes hope to receive from Bárðr according to *Bárðar saga*. Further examples of invocations of giants in the style of (or even explicitly as) deities, which closely parallel the invocation of Bárðr as the local *heitguð* of Snæfellsnes, are found in *Samsons saga fagra* and *Hervarar saga*: *Samsons saga fagra* chapter 21 (ed. by Wilson, *Samsons saga*; transl. by Simek, *Zwei Rittersagas*); chapter 1 of the U-redaction of *Hervarar saga* (ed. by Jón Helgason, *Heiðreks saga*, 89; ed. and transl. by Tolkien, *Saga Heiðreks konungs ins vitra*, 66; cf. Egeler, *Avalon*, 66° Nord, 109). In general on caves as cult sites cf. Bradley, *An Archaeology of Natural Places* (index s.v. 'caves').

14 Cleasby and Gudbrand Vigfusson, *Dictionary*, s.v. 'heitguð.'

12 Further on this example cf. Simek, *Trolle*, 27–28.

in an interesting direction for interpreting the episode in *Landnámabók* about Surtshellir, especially if some current and classic theorising in the history of religions is taken into consideration. *Landnámabók* describes a situation where in the surroundings of Surtshellir, and at least at biographical turning points such as the choice of a marriage partner and a new home, life becomes oriented towards the figure of a giant who is both a fearful cosmic force and lives just across the low mountain ridge of Fljótstunguháls, which is the only thing that separates Þorvaldsstaðir from the Hallmundarhraun lava field and the cave. Viewed from a certain perspective, it almost seems as if the giant has turned into something quite like the ‘sacred’ as conceptualised by Rudolf Otto: a *mysterium tremendum et fascinans*, something terrifying that nevertheless also draws people in.¹⁵ If such a reading of this anecdote in *Landnámabók* is not entirely off the mark, then the interaction with the supernatural described here comes strikingly close to how Jürgen Mohn has recently conceptualised the relationship between religion and space.¹⁶ Mohn suggests that a central function of religion is to structure human space by means of sacred places: sacred places stand out from other space, are *different* from other space, and through this characteristic they provide

a structure for the space in which human life unfolds. In his approach, Mohn draws on Michael Foucault’s concept of the *heterotopia*, a place that is defined by being ‘different.’¹⁷ Religious space, Mohn argues, is nothing but a special case of a heterotopia (namely, a religious one): it is space that is different in a religious manner, and what is significant is that it is marked as different, not how it came to be so. When considering the *Landnámabók* account of Surtshellir, such an analytic take on sacred space and sacred places seems particularly thought-provoking. Structurally, “the giant in the cave” (*jötunninn í hellinum*) here fills the same functional slot as religion does in Mohn’s conceptualisation: it makes the place different, creating a heterotopia, and this heterotopia constitutes a reference point for local human behaviour.

Modern western European language usage associates terms like ‘cult’ or ‘worship’ firmly with divine powers rather than powers felt to be ‘demonic,’ such as giants—and of all giants in Norse mythology the giant Surtr in particular—seem to be. Yet Þorvaldr’s poem in effect constitutes an offering: the giant, it seems, receives a sacrifice in the medium of poetry. So if there is any substantial difference between the happenings at Surtshellir and a religious cult, this difference is hard to grasp and rooted more in prior assumptions about the nature of giants than in the actual account of *Landnámabók*. This giant plays a crucial structuring role for the

15 Otto, *Das Heilige*.

16 Mohn, “Heterotopien in der Religionsgeschichte.” From a very different starting point but with comparable results cf. recently Robinson, *Connemara*, 358–59; Tweed, *Crossing and Dwelling*.

17 Cf. Foucault, “Von anderen Räumen (1967).”

human life that takes place around his abode and thus fulfils a function that ultimately, in a functionalist sense, is deeply religious. Thus, the events described in *Landnámabók* seem remarkably in line with the religious terminology that the much later and much more fantastic *Bárðar saga* applies to Bárðr Snæfellsáss, the “God of Snæfell.”

HENNØY: COPING WITH BOREDOM

Hennøy is a small island in Rugsund parish in Sogn og Fjordane in western Norway, located roughly 150 kilometres north of Bergen and only some seven kilometres from the famous petroglyphs found in the area of Vingen. On the southern shore of this small island (which measures only 1.8 by 0.6 kilometres), facing the mainland across the narrow Hennøysundet channel, there is a small landing-site for boats which provides shelter both in stormy and in calm conditions.¹⁸ A number of large boulders lie scattered along this shoreline. One of these, a greenish sandstone block that originally was about two metres in length, is carved with nine runic inscriptions. The longest one of them, which Aslak Liestøl considered to be the initial and main inscription on the stone,¹⁹ reads as follows (Hennøy III):²⁰

18 Barnes, *Runes*, 119; *NIyR*, p. 228; cf. the site photograph in *NIyR*, p. 227 (= Figure 8.3 in this article).

19 Aslak Liestøl in *NIyR*, no. 422, p. 230.

20 *NIyR*, no. 422. Transliteration and normalised text after *NIyR*, no. 422, p. 231, English translation adapted after McKinnell and Simek, *Runes, Magic and Religion*, 130 (P 4).

A: her lago þeir men er komo af
B: risa / lade / meþ lōþnu skipi af (g)ulli
C: ok þet er i þesum steini

A: *Hér lágú þeir menn, er kómu af*
B: *Risalandi með hlōðnu skipi af gulli.*
C: *Ok þat er í þessum steini.*

A: Here lay the men who came from
B: Giant-land with a ship loaded with gold.
C: And that is inside this stone.

Klaus Düwel dates this inscription to the beginning of the thirteenth century,²¹ the same century in which the above-quoted passage from *Landnámabók* about the giant Surtr in the Hallmundarhraun lava-field is also first attested in the text's *Sturlubók* recension. Just as the identification of a cave as the dwelling-place of a giant in *Landnámabók* has parallels in other texts of Old Norse literature, the motifs reflected in this runic inscription are also firmly rooted in wider Norse storytelling traditions. As Aslak Liestøl and Klaus Düwel have pointed out,²² *Qrvar-Odds saga* contains an episode in which Qrvar-Oddr is blown off course to Risaland, the “Land of the Giants” somewhere in the Polar Sea,²³ which parallels the inscription's claims that its carvers have undertaken a voyage to Risaland as well. Furthermore, in one recension

21 Düwel, *Runenkunde*, 155. McKinnell and Simek, *Runes, Magic and Religion*, 130: “13th century or later?”

22 Düwel, *Runenkunde*, 155; Aslak Liestøl in *NIyR*, no. 422, pp. 232–33.

23 *Qrvar-Odds saga*, ed. by Boer, *Qrvar-Odds saga*, 39 (S-recension). On the location of Risaland and other lands of giants in Norse tradition cf. Simek, “Elusive Elysia,” 255–58, 264, 272 fig. 9, 273 fig. 9, 274 fig. 10.

of *Qrvar-Odds saga*, Oddr on one occasion receives two chests full of gold and a cauldron full of silver from a giant, which the giant then hides under a stone;²⁴ thus, the saga also provides a parallel for the motif of the giants' treasure hidden in the stone. While it is unlikely that the runic inscription refers specifically to the story of *Qrvar-Oddr*,²⁵ it appears to play with storytelling motifs that follow the same kind of patterns as they are found in the saga and that perhaps were rather common in contemporary oral tradition:²⁶ tales of hidden treasure and of voyages to the remote land of the giants as well as the hiding of wealth gained from giants under or in boulders. That such narrative traditions about voyages to the land of giants with the aim of gaining wealth were widespread in the northern world is also suggested by an episode in the *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* by Adam of Bremen (d. 1081).²⁷ In this episode, Adam tells of an expedition undertaken by a group of Frisian nobles to explore whether there was a landmass to be found in the Polar Sea. Sailing via the Orkneys and Iceland towards the North Pole, these Frisians reach first the chasm at the

end of the world, and then an island inhabited by cave-dwelling, treasure-hoarding cyclopes, from where they escape with limited losses and tremendous amounts of loot in the form of gold and silver (IV.40–41).²⁸ Another instance of similar motifs is found in Saxo Grammaticus's *Gesta Danorum* (written around 1200) in the episode treating Thorkillus's expedition to *ulterior Byarmia*, where likewise Norse adventurers sail north and attempt to plunder the treasures of an (if in this case un-dead) giant (*Gesta Danorum* VIII.14.1–18).²⁹

As shown by the parallels that Old Norse literature provides both for the inscription from Hennøy and for the lore locally connected with Surtshellir, the stories of both these places were part of the same Norse culture of storytelling. Their *Sitz im Leben*,³⁰ however, could hardly be more different. While Surtshellir is connected with a biographical turning point and (one may guess) with at least some existential fear of a destructive force of cosmic scale, the little haven of Hennøy is a place connected with being becalmed or being land-bound by a storm. Thus, Hennøy first and foremost is

24 *Qrvar-Odds saga*, ed. by Boer, *Qrvar-Odds saga*, 124 (A-recension). The saga locates this episode on the Vargeyjar, perhaps present-day Vardø in Finnmark in northern Norway: Aslak Liestøl in *NIyR*, no. 422, p. 232; Düwel, *Runenkunde*, 155.

25 As already noted by Aslak Liestøl in *NIyR*, no. 422, pp. 232–33.

26 On the inscription as a reflex of an oral tradition cf. Mundal, "Kva kan vi vite?," 704–06.

27 Ed. by Schmeidler, *Adam von Bremen*; dating: Simek and Hermann Pálsson, *Lexikon*, 112.

28 Cf. Egeler, *Avalon*, 66° Nord, 23–26.

29 Ed. and transl. by Friis-Jensen and Fisher, *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum*; cf. Egeler, *Avalon*, 66° Nord, 20–22, 26; Simek, "Elusive Elysia," 251, 256–58, 264, 266–67, 272 fig. 8, 273 fig. 9, 274 fig. 10.

30 The term *Sitz im Leben*, coined by the biblical scholar Hermann Gunkel, designates the original place of a type of literature in social life; on the term and its history see Bartsch, "Sitz im Leben."

associated with waiting and boredom:³¹ until the storm has blown itself out (or, inversely, a sailing wind has formed), the sailors waiting on Hennøy can do nothing but kill time. Our inscription fits this context on several levels. It is a maritime story in the maritime context of a landing-site. It is beautifully self-aggrandising, in the best tradition of a proper seaman's yarn, and even gives a logical explanation for why there is no material evidence for the sailors' adventures (as the treasure that could testify to their truth is hidden inside the stone). And, most importantly, it is entertaining: it is a way of coping with a land-bound sailor's boredom.

The self-aggrandisement implied by this inscription is particularly worth highlighting for the breadth of associations it evokes. The inscription claims that its land-bound carver(s) were seamen of such prowess that not even the journey to the land of the giants held terrors for them. By implication, this puts these men on the same level of maritime heroism as Qrvar-Oddr, Saxo's navigator Thorkillus, and Adam of Bremen's Frisian noblemen, all of whom exemplify the considerable prestige that seems to have been attached to heroic long-distance voyages. This is made particularly clear by *Qrvar-Odds saga*. After Qrvar-Oddr has travelled to Bjarmaland, it becomes a leitmotif of the saga that Oddr, after he has introduced himself, is asked: "Are you the Oddr who has travelled to Bjarmaland?" This happens half a dozen

times with only minor variations, underlining the prestige attached to such northbound travel.³² The motif of the northbound heroic journey of exploration was well established by the eleventh century at the latest. In Adam of Bremen's *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* the motif is, in addition to the Frisian nobles already mentioned, connected also with the Norwegian *princeps* Haraldus, probably Haraldr *harðrāði* (d. 1066). Adam reports that Haraldr undertook an expedition into the Polar Sea and only made a narrow escape from the chasm at the end of the world (Book IV.39).³³ Even earlier, in 1025, the Persian scholar Bīrūnī mentions a journey undertaken by a "Warangian" in which this man pushed so far north that he reached the land of the midnight sun.³⁴ What the carver(s) of the Hennøy inscription ascribe to themselves—a voyage to the miracle-ridden lands of the farthest north—is thus a very traditional and long-established topos of Norse storytelling that reinforces the heroism and glory of great heroes and noblemen of the highest rank—and which on Hennøy is harnessed by probably much humbler men.³⁵

32 Boer, *Qrvar-Odds saga*, 52/53 (M- and S-text), 62/63 (M and S), 84/85 (M and S), 89/90 (S and M), 125 (S), 130 (A), 168 (M), cf. 128 (A). Cf. Egeler, *Avalon*, 66° Nord, 89.

33 Cf. Egeler, *Avalon*, 66° Nord, 22–23.

34 Zeki Validi, "Die Nordvölker bei Bīrūnī," 39–40; Egeler, *Avalon*, 66° Nord, 23.

35 It should at least be mentioned in passing that hidden treasure is the object of runic inscriptions on other sites as well; for inscriptions about treasure and treasure-hunting in Maeshowe, Orkney, see Barnes, *The*

31 Cf. Aslak Liestøl in *NlYR*, p. 239.

These rich heroic associations may be one aspect of the inscription that connects to its perhaps most important feature: its value as a weapon to stave off the boredom of waiting for the right wind. It draws on the grand rhetoric of maritime heroic adventure—and if (as it is likely, though strictly speaking we do not know) it was carved in a considerably more banal context by sailors waiting to continue on a much more trivial voyage, then this alone would have contributed to making this inscription rather funny and thus an entertaining thing to execute.³⁶ Another aspect that seems to mark the inscription as a kind of joke is its reference to the land of the giants: the reference to such non-real beings as giants might have contributed to underlining the absurdity of the claim made by the inscription.

An obvious counter-argument against this line of reasoning would be that our sailors might well have believed in the real existence of giants and a transmarine land of giants. In the specific context of the Hennøy

landing-site, however, another runic inscription found on the same stone strongly suggests that at least in that place, giants were indeed viewed as something unreal. This inscription reads (Hennøy VI):³⁷

ræist ramr iotun rūn(ā)r

Reist rammr jötunn rúnar.

A strong giant carved (these) runes.

The claim that this inscription was carved by a giant is so blatantly absurd that, considering its *Sitz im Leben* as a graffito carved by bored waiting sailors, it can hardly be interpreted as anything but a joke, which is exactly the interpretation proposed by John McKinnell, Rudolf Simek, and Klaus Düwel.³⁸ If we can assume that thematically related inscriptions carved into the same stone can reveal something about each other, then this also strengthens the interpretation

Runic Inscriptions of Maeshowe, 33–35, 38, 76, 93, 95, 172–74, 192–93, 195–96.

36 A comprehensive study of humour in Old Norse and Old Icelandic literature and culture has not yet been undertaken. On some aspects of the topic cf. Jóhanna Katrín Friðriksdóttir, “Gender, Humor, and Power”; Liberman, “Germanic Laughter”; North, “*goð geyja*: The Limits of Humour”; Wolf, “Laughter in Old Norse-Icelandic Literature.” A classic contribution in a broader medieval context is Fromm, “Komik und Humor.” For theoretical considerations on joking about supernatural matters see North, “*goð geyja*: The Limits of Humour,” 386; Smith, *Map is not Territory*, 309; Smith, *Relating Religion*, 111–12.

37 *NIyR*, no. 425. Transliteration and normalised text after *NIyR*, no. 425 (p. 235), English translation after McKinnell and Simek, *Runes, Magic and Religion*, 131, P 5. Aslak Liestøl (*NIyR*, no. 425) notes that while the inscription makes sense as it stands, damage to the stone nevertheless makes it possible that it could originally have been longer.

38 McKinnell and Simek, *Runes, Magic and Religion*, 131, P 5. Similarly cf. also Barnes, *The Runic Inscriptions of Maeshowe*, 38. While *jötunn* could in theory have been used to refer to a particularly big man (cf. *ONP*, s.v. ‘jötunn’) in the same way in which apparently *þurs* has been used as the nickname of Þórðr þurs in *Landnámabók* H49/S61, the term’s primary referent is the supernatural being, just as the term is used in the Surtshellir-episode in *Landnámabók* (cf. the phrase *jötunninn í bellinum*, see above). So even if a very large man referring to himself as a ‘giant’ carved this inscription, the phrasing would still have been purposefully ambiguous and playful.

of the Risaland-inscription as essentially being a joke, if a richly multi-layered one.

Aslak Liestøl has taken an alternative approach: he also considered the possibility that the two inscriptions about giants might have referred to a local folktale.³⁹ However, that there was an established folktale about a treasure hidden in the stone that now carries the inscriptions is unlikely due to the topography of the site. Boulders to which folktales are attached typically stand out visually from their surroundings, usually in a very prominent manner; good examples are the “Dwarfstone” on the Seyðisfjörður fjord in eastern Iceland or Irish boulders like “Columba’s Boulder” *Mulán Cholm Cille* on the coast of Aran in Galway Bay.⁴⁰ In contrast, the inscribed boulder of Hennøy does not noticeably stand out among the boulders that line the shore of the landing-site. In fact, it is completely dwarfed by a much more prominent boulder located just a few metres to the east of it (Figure 8.3). Also, geologically the green sandstone of the inscribed block is not unusual but is simply the typical stone of the area.⁴¹ So this stone stands out neither through its size or location nor through its geology, which makes it a most atypical stone for a folktale to be attached to. Therefore, considering the landscape context of the inscribed boulder in its lo-

cal micro-topography, an interpretation of the giant inscriptions as references to established local folklore seems highly unlikely, and certainly much less likely than an interpretation as a practical joke. On the island of Hennøy, giants in the landscape appear to be used to imbue some light-heartedness into a place, which, as a place of waiting for better weather conditions, otherwise would have been characterised first and foremost by boredom.

This, I would argue, is the most likely intention of the original carvers of these inscriptions: to inscribe lightheartedness into the land. There is, however, a postscript that remarkably muddies the picture: somebody later split the boulder into which these inscriptions had been carved.⁴² Did somebody take the story of the hidden treasure seriously later on? This may well be. One of the great threats to the preservation of ancient rock sculpture in Asia Minor are local beliefs that consider such rock sculpture to mark rock faces behind which treasure can be found, which every now and again leads to the destruction of images even though it is clear that they are carved into the living rock of a cliff. A recent example of this kind of treasure digging can be seen at the Adamkayalar carvings in Cilicia. So it is very much conceivable that somebody might have approached the inscribed rock of Hennøy with similar naiveté. Yet ultimately we do not know. To be becalmed on Hennøy

39 *NTyR*, no. 422, p. 233; no. 425, p. 236; no. 425, pp. 239–40.

40 Cf. Egeler, “Icelandic Folklore, Landscape Theory, and Levity”; Egeler, *Atlantic Outlooks on Being at Home*, 62–63 fig. 1, 117 fig. 10.

41 *NTyR*, p. 230.

42 McKinnell and Simek, *Runes, Magic and Religion*, 131 (P 4); Düwel, *Runenkunde*, 155.



Figure 8.3: The landing-site on Hennøy. At the time when the photograph was taken in the mid-twentieth century, one of the halves of the inscribed stone supported a corner of a little turf-shed; the other half is located a few metres to the right of the shed, where the person is standing. Note how little the inscribed boulder stands out from its surroundings. The much larger and much more prominent boulder to the right of the boat would have been a much more typical stone for a folktale to be associated with, if there had been more to the inscription than a practical joke. Photograph by Aslak Liestøl, © Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo; also published in *NITyR*, p. 227.

after a while might well have been unbearably boring, so to split the inscribed treasure-boulder might just as well have been a way of dawdling away the time by turning the written joke into a practical one, killing time by killing a boulder, so to speak, which might have been somebody's idea of fun. As practical jokes go, this might not even have been a bad one and it certainly would have been remarkably multi-layered.

BETWEEN EXTREMES: THE SEMANTIC SPECTRUM OF MYTHOLOGICAL PLACES

The implications of places like Surtshellir and Hennøy for the history of religions could be developed in many different directions. One such direction could be their relevance for memory theory. Jan Assmann in his work on religion and cultural memory argues that in non-literate societies, the most important situation for the perpetuation and

institutionalisation of cultural narratives are celebrations (*Feste*) and religious rites.⁴³ Ancient Scandinavia and Iceland were certainly not illiterate societies, but they were societies with a limited use of writing. Hence it may be of some theoretical interest that in the examples discussed above, what stood in the centre of the engagement with ‘memory’ were very specific places rather than specific times (celebrations, rituals) or a (place-less) written tradition. Surtshellir has its greatest relevance not as a narrative abstracted from its *Sitz im Leben* in a farming community in a concrete geographical location, but its main importance lies in being a local phenomenon that fundamentally characterises a specific place. Similarly, the engagement with giants on the island of Hennøy makes sense, and has an effect, only in its specific place context. Assmann himself is aware of the importance of place for cultural memory and, while putting his focus elsewhere, notes landscapes as being one of the “storage media” (*Speicherungsmedien*) of this memory.⁴⁴ Other approaches put even more emphasis on the fundamental importance of places for the preservation and continuation of cultural meanings, such as W. J. T. Mitchell when he emphasises that “landscape” is a “physical and multisensory medium [...] in which cultural meanings and values are encoded.”⁴⁵

Yet neither the concept of (‘cultural’) memory nor questions of mediality seem to

be quite what places like Surtshellir and Hennøy can teach us most about, though both could offer valuable perspectives for further analysis. In the context of the spatial turn, it has become widely established to look at places as bearers of meaning, irrespective of whether the analysis one is attempting is a literary,⁴⁶ a historical,⁴⁷ or an ethnographic one;⁴⁸ Mitchell’s conceptualisation of landscape as a medium of cultural meaning, as quoted above, is a good example for this broad trend. If one looks at Surtshellir and Hennøy with this perspective, it is remarkable to see how different the ‘meaning’ of two places can be that belong to the same cultural area (Norse), draw on the same imagery (giants), and in a way—if one looks at the dates of the actual texts—even stem from the same time (the thirteenth century). In the case of Surtshellir, the ‘meaning’ of this place is located on a virtually cosmic plane, relating the place to the mythology of the end of the world, and it pulls the life of the local population into its cosmological field of gravity so strongly that structurally it appears to become a religious place as described by Jürgen Mohn.⁴⁹ It becomes a place that provides ‘orientation’ in the sense that it is inte-

46 In the context of general theorising cf. for instance Westphal, *Geocriticism*, or Cresswell, *Place*. In Old Norse contexts see e.g. Hermann, “Founding Narratives”; Barraclough, “Naming the Landscape”; Lethbridge, “The Icelandic Sagas and Saga Landscapes.”

47 E.g., Brink, “Mythologizing Landscape.”

48 E.g., Basso, *Wisdom sits in Places*.

49 Mohn, “Heterotopien in der Religionsgeschichte” (see above, 125–26).

43 Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 129.

44 Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 131–32.

45 Mitchell, “Imperial Landscape,” 14.

grated into how people structure their lives, and a place where some people at least seem to have faced and conquered existential fears. On the island of Hennøy, in contrast, nothing more existential is conquered than the boredom of being becalmed, and the coastal landscape is turned into a ‘medium’ carrying a runic joke or two. Both places are ‘giants’ places’ in the sense that in both places, using the media of toponymy, storytelling, and graffiti, giants are evoked; yet while both places are associated with giants, the effect achieved by this association could hardly be more different.

I would suggest that the value of comparing Surtshellir and Hennøy lies exactly in this point. These two places mark two extremes of meaning: deep, cosmic fear and inconsequential fun. Here, mythical terror meets light humour. These two places, and the extremes they stand for, illustrate the two ends of the spectrum of what can be the ‘meaning’ of places in the Norse culture of the Middle Ages. To recall how different such meanings can be might constitute a salutary reminder of how difficult it is to grasp the ‘meaning’ of places. At the beginning of this essay, I mentioned a number of places, which through their names are connected with giants: the mountain Jötunsfell, the Jötunsaugu caves, the farm ruins of Jötunn, the farmstead of Jötunheimar, the sea-stack Jötunn, and the island ridge Jötunspors-hryggur. Juxtaposing Surtshellir and Hennøy starkly reminds us of how little we can say about the ‘meaning’ of these places just on

the basis of their names: their meaning may have been anywhere on the scale from existential to humoristic. Furthermore, Hennøy illustrates that not only are we unable to say much about these giant-named places in a synchronic perspective, but also the diachronic development of their ‘meaning’ may have oscillated greatly. The giants of Hennøy almost certainly started off as a motif of pure fun; yet (unless this was a truly multi-layered practical joke) that somebody split the boulder suggests that at some point, the tongue-in-cheek claim of a giant’s treasure inside the stone became serious enough for somebody to check. Hennøy was not fixed on the ‘fun’ end of the scale that covered the spectrum from deepest seriousness to jocular lightness, but it moved around on this scale, being one thing for one protagonist and a different thing for another. Places, like texts, have a considerable ‘*mouvance*,’ or inherent instability.⁵⁰ This also pertains to places of the supernatural, directly affecting the way we can approach them analytically. The stuff of religious history, and perhaps especially of the engagement with supernatural forces that do not have a clearly institutionalised cult, is fluidity. Meaning is made, remade, and taken in the most surprising directions—and this is not so much a methodological problem as a central part of the richness of the religious history of the North Atlantic.

50 On the term cf. Zumthor, *Toward a Medieval Poetics*, 45–49.

ACKNOWLEDGEMENTS

This article has much profited from the comments and advice of Sigmund Oehrl and Anna Kathrin Bleuler. (Any remaining mistakes of fact or interpretation are, of course, my own responsibility.) James E. Knirk of the Museum of Cultural History, University of Oslo, has supplied me with a high-resolution copy of Figure 8.3 and the permission to publish it, and Courtney Marie Burrell has done much to improve my English style and grammar. To all of them I would like to express my heartfelt thanks. The research that has led to this publication was funded by a Heisenberg grant of the Deutsche Forschungsgemeinschaft as well as a fellowship at the Wissenschaftskolleg zu Berlin (2017/18).

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*. Edited by Bernhard Schmeidler. 3rd ed. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1917.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. 1. Text. Edited by Gustav Neckel. 5th, improved ed. by Hans Kuhn. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1983.

Grettis saga Ásmundarsonar. Edited by Guðni Jónsson. Íslenzk fornrit 7. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1936.

Harðar saga / Bárðar saga / Þorskfirðinga saga / Flóamanna saga / Þórarins þátr Nefjólfs-

sonar / Þorsteins þátr uxafóts / Egils þátr Síðu-Hallssonar / Orms þátr Stórolfssonar / Þorsteins þátr tjaldstæðings / Þorsteins þátr forvitna / Bergbúa þátr / Kumlbúa þátr / Stjörnu-Odda draumr. Edited by Þórhallur Vilmundarson and Bjarni Vilhjálmsson. Íslenzk fornrit 13. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1991.

Heiðreks saga. Hervarar saga og Heiðreks konungs. Edited by Jón Helgason. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 48. København: J. Jørgensen, 1924.

Íslendingabók. Landnámabók. Edited by Jakob Benediktsson. Íslenzk fornrit 1. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1968.

Qrvar-Odds saga. Edited by R. C. Boer. Leiden: Brill, 1888.

Saga Heiðreks konungs ins vitra. The Saga of King Heidrek the Wise. Edited and translated by Christopher Tolkien. London: Thomas Nelson, 1960.

Samsons saga fagra. Part 1. Edited by John Wilson. Samfund[et] til udgivelse af gammel nordisk litteratur 65.1. Copenhagen: J. Jørgensen & Co., 1953.

Saxo Grammaticus: *Gesta Danorum. The History of the Danes*. Edited by Karsten Friis-Jensen. Translated by Peter Fisher. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 2015.

Snorri Sturluson. *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. 2nd ed. London: Viking Society for Northern Research, 2005.

Zwei Rittersagas. Die Saga vom Mantel und die Saga vom schönen Samson. Möttuls saga und Samsons saga fagra. Translated by Ru-

dolf Simek. *Fabulae Mediaevales* 2. Vienna: Wilhelm Braumüller, 1982.

SECONDARY SOURCES

Ármann Jakobsson. "A Contest of Cosmic Fathers: God and Giant in *Vafþrúðnismál*." *Neophilologus* 92 (2008): 263–77.

---. "The Good, the Bad, and the Ugly: *Bárðar saga* and its Giants." *Mediaeval Scandinavia* 15 (2005): 1–15.

---. "Identifying the Ogre: The Legendary Saga Giants." In *Fornaldarsagaerne, myter og virkelighed. Studier i de oldlandske fornaldarsögur Norðurlanda*, edited by Annette Lassen, Agneta Ney, and Ármann Jakobsson, 181–200. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.

---. *The Troll Inside You. Paranormal Activity in the Medieval North*. Santa Barbara, CA: Punctum Books, 2017.

---. "Where Do the Giants live?" *Arkiv för nordisk filologi* 121 (2006): 101–12.

Assmann, Jan. *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. 4th ed. Munich: C.H. Beck, 2017.

Barnes, Michael P. *The Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney*. Runrön 8. Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet, 1994.

Barnes, Michael P. *Runes. A Handbook*. Woodbridge: The Boydell Press, 2012.

Barraclough, Eleanor Rosamund. "Naming the Landscape in the *Landnám* Narratives of the *Íslendingasögur* and *Landnámabók*." *Saga-Book* 36 (2012): 79–101.

Bartsch, H.-W. "Sitz im Leben." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9: *Se-Sp*, edited by Joachim Ritter and Karlfried Gründer, cols. 937–38. Basel: Schwabe, 1995.

Basso, Keith H. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.

Bradley, Richard. *An Archaeology of Natural Places*. London: Routledge, 2000.

Brink, Stefan. "Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth." In *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, edited by Michael Stausberg, Olof Sundqvist, and Astrid van Nahl, 76–112, *Ergänzungs-bände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 31. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

Cleasby, Richard, and Gudbrand Vigfusson. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874.

Cresswell, Tim. *Place. An Introduction*. 2nd ed. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.

Düwel, Klaus. *Runenkunde*. 4th ed. Stuttgart: J.B. Metzler, 2008.

Egeler, Matthias. *Atlantic Outlooks on Being at Home. Gaelic Place-Lore and the Construction of a Sense of Place in Medieval Iceland*. Folklore Fellows Communications 314. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 2018.

---. *Avalon, 66° Nord. Zu Frühgeschichte und Rezeption eines Mythos*. *Ergänzungs-bände*

- zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 95. Berlin: de Gruyter, 2015.
- . "Icelandic Folklore, Landscape Theory, and Levity: The Seyðisfjörður Dwarf-Stone." *RMN Newsletter* 12–13 (2016–2017): 8–18. Accessed March 28, 2019. https://www.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/rmn_12-13_2016-2017.pdf.
- Eggert Olafsen. *Des Vice-Lavmands Eggert Olafsens und des Landphysici Biarne Povel-sens Reise durch Island, veranstaltet von der Königlischen Societät der Wissenschaften in Kopenhagen*. Translated from the Danish. Copenhagen: Heinecke und Faber, 1774–1775.
- . *Vice-Lavmand Eggert Olafsens og Land-Physici Biarne Povel-sens Reise igien-nem Island, foranstaltet af Videnskabernes Selskab i Kiøbenhavn*. Sorøe: Trykt hos Jo-nas Lindgrens Enke, 1772.
- Foucault, Michel. "Von anderen Räumen (1967)." In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, edited by Jörg Dünne and Stephan Günzel in collaboration with Hermann Doetsch and Roger Lüdeke, 317–29. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- Fromm, Hans. "Komik und Humor in der Dichtung des deutschen Mittelalters." *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 36 (1962): 321–39.
- Guðmundur Ólafsson, Kevin P. Smith, and Agnes Stefánsdóttir. *Rannsóknaskýrslur Þjóðminjasafns 2001. VIII. Rannsókn á minjum í Surtshellli*. Reykjavík: Þjóðminja-safn Íslands, 2004.
- Guðmundur Ólafsson, Thomas H. McGov-ern, and Kevin P. Smith. "Outlaws of Surtshellir Cave: The Underground Economy of Viking Age Iceland." In *Dynamics of North-ern Societies. Proceedings of the SILA/NABO Conference on Arctic and North Atlantic Archaeology, Copenhagen, May 10th–14th, 2004*, edited by Jette Arneborg and Bjarne Grønnow, 395–405, Publications from the National Museum, Studies in Archaeology & History 10. Copenhagen: The National Museum of Denmark, 2006.
- Guðmundur Ólafsson, Kevin P. Smith, and Thomas McGovern. "Surtshellir: A Forti-fied Outlaw Cave in West Iceland." In *The Viking Age: Ireland and the West. Papers from the Proceedings of the Fifteenth Viking Congress, Cork, 18–27 August 2005*, edited by John Sheehan and Donnchadh Ó Cor-ráin with the assistance of Shannon Lew-is-Simpson, 283–97. Dublin: Four Courts Press, 2010.
- Hermann, Pernille. "Founding Narratives and the Representation of Memory in Saga Literature." *ARV Nordic Yearbook of Folk-lore* 66 (2010): 69–87.
- Jóhanna Katrín Friðriksdóttir. "Gender, Hu-mor, and Power in Old Norse-Icelandic Literature." In *Laughter, Humor and the (Un)Making of Gender. Historical and Cul-tural Perspectives*, edited by Anna Foka and Jonas Liliequist, 211–28. New York: Pal-grave Macmillan, 2015.

- Kålund, P. E. Kristian. *Bidrag til en historisk-topografisk Beskrivelse af Island*. 2 vols. København: Gyldendalske Boghandel, 1877–82.
- Landmælingar Íslands. Accessed February 9, 2018. <http://ornefnasja.lmi.is/>.
- Landmælingar Íslands 2014/2017. Accessed March 30, 2017. <http://www.lmi.is/en/okeypis-kort/>.
- Landmælingar Íslands – License 2017. Accessed March 30, 2017. www.lmi.is/wp-content/uploads/2013/10/License-for-use-of-free-NLSI-data-General-Terms.pdf.
- Lethbridge, Emily. “The Icelandic Sagas and Saga Landscapes.” *Gripla* 27 (2016): 51–92.
- Liberman, Anatoly. “Germanic Laughter and the Development of the Sense of Humor.” In *In Prayer and Laughter. Essays on Medieval Scandinavian and Germanic Mythology, Literature, and Culture*, edited by Anatoly Liberman, 406–29. Moscow: Paleograph Press, 2016.
- McKinnell, John, and Rudolf Simek, with Klaus Düwel. *Runes, Magic and Religion. A Sourcebook*. Studia Mediaevalia Septentrio-nalia 10. Vienna: Fassbaender, 2004.
- Mitchell, W. J. T. “Imperial Landscape.” In *Landscape and Power*, edited by W. J. T. Mitchell, 5–34. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Mohn, Jürgen. “Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum ‚Heiligen Raum‘ nach Mircea Eliade.” *Theologische Zeitschrift* 63 (2007): 331–57.
- Mundal, Else. “Kva kan vi vite om munnleg tradisjon?” In *Á austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint Papers of the 14th International Saga Conference, Uppsala, 9th–15th August 2009*, edited by Agneta Ney, Henrik Williams, and Fredrik Charpentier Ljungqvist, 2: 704–11, Papers from the Department of Humanities and Social Sciences 14, 2 vols. Gävle: Gävle University Press, 2009.
- NlyR = Olsen, Magnus. *Norges Innskrifter med de yngre Runer. Fjerde bind: XI. Hordaland fylke. XII. Sogn og Fjordane fylke. XIII. Møre og Romsdal fylke*. Under medvirkning av Aslak Liestøl. Oslo: Norsk historisk kjeldeskrift-institutt i kommisjon hos a/s Bokcentralen, 1957.
- North, Richard. “*goð geýja*: The Limits of Humour in Old Norse-Icelandic Paganism.” In *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2–7 July 2000, University of Sydney*, edited by Geraldine Barnes and Margaret Clunies Ross, 386–95. Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 2000.
- ONP = *Ordbog over det norrøne prosasprog*, Københavns Universitet. Accessed May 30, 2018. <http://onp.ku.dk/>.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Wrocław: Tre-wendt und Garnier, 1917.
- Robinson, Tim. *Connemara. A Little Gaelic Kingdom*. London: Penguin, 2012.

- Schulz, Katja. *Riesen. Von Wissensbütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga*. Skandinavistische Arbeiten 20. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2004.
- Simek, Rudolf. "Elusive Elysia, or: Which Way to Glæsisvellir? On the Geography of the North in Icelandic Legendary Fiction." In *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson*, edited by Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson, and Hans Bekker-Nielsen, 247–75. Vienna: Hermann Böhlau, 1986.
- . *Trolle. Ihre Geschichte von der nordischen Mythologie bis zum Internet*. Cologne: Böhlau, 2018.
- , and Hermann Pálsson. *Lexikon der alt-nordischen Literatur. Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands*. Kröners Taschenausgabe 490. 2nd ed. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2007.
- Smith, Jonathan Z. *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*. Studies in Judaism and Late Antiquity 23. Leiden: Brill, 1978.
- . *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- Tweed, Thomas A. *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Validi [Velidi Togan], A. Zeki. "Die Nordvölker bei Bīrūnī." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936): 38–51.
- Westphal, Bertrand. *Geocriticism. Real and Fictional Spaces*. Translated by Robert T. Tally Jr. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Wolf, Kirsten. "Laughter in Old Norse-Icelandic Literature." *Scripta Islandica* 51 (2000): 93–117.
- Zumthor, Paul. *Toward a Medieval Poetics*. Translated by Philip Bennett. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

THE ÆSIR: AN OBITUARY

Frog

Folklore Studies, Department of Cultures, University of Helsinki

ALTHOUGH HE SURELY HAS NO recollection of it, my first encounter with Rudy Simek was, after a fashion, my initiation into the field of Old Norse studies. It was my first conference presentation, and I had been scheduled to follow one of the biggest names in the field at the International Saga Conference. This was back before session-hopping was a norm, so, rather than a mass exodus during the change of speakers, everyone watched as I got up clumsily and looked out over a room packed with scholars whose names I associated with the dates of their publications. While reading, I took shelter in a progression of familiar words, but

they could not last forever and ultimately the chair opened the floor to questions. Simek stood up near the back; he planted both hands squarely on the table in front of him and leaned in closer toward me. His massive beard trembled as he spoke, hypnotizing me as he outlined the widespread problem of mixing up mythology with written literature. I will never forget how that beard rumbled with his words. And then... everything was silent. Everyone was waiting. And I realized, to my absolute horror, that I didn't understand the question. He clearly thought I had mixed mythology with literature or vice versa—but which!?!!

We all start off simply reading scholars' works, analysing sources and formulating arguments about them, and we all come to the threshold of stepping off the sidelines and entering into the field through active engagement with other scholars. For me, it happened in this encounter—criss-crossing views and negotiating them in discussion with Simek and his massive, shaking beard. The issue that Simek raised that day is a serious one. The Old Norse corpus is filled with representations of mythology, but these are of all sorts, with different types of knowledge or agendas behind them. If we conflate such texts with the mythology of lived religion, the resulting images of the mythology can end up completely off track, taking constructs of Christian authors and scribes for non-Christian tradition. Simek has taken on this problem in diverse cases, but one in particular struck a nerve in the international community and has become what is arguably the most controversial topic in Norse mythology research of the past several decades: the Vanir Debate. It is into this current, lively exchange of views that I step with the present paper, having my own modest beard at the ready.

The conventional view of scholarship has long been that the Norse divine community is comprised of two subgroups or races of gods identified as the 'Æsir' and the 'Vanir.' In his article "The Vanir: An Obituary," Simek argues that use of *vanr*, pl. *vanir*, to refer to a distinct category of god is a construct of medieval mythology that has

been adopted by scholarship. In other words: our 'Vanir' has no historical basis in vernacular religion. Here, I take up the other side of the question, assessing the background and validity of *áss*, pl. *æsir*, as a corresponding category. Scholarship's current view is that the two categories of gods were combined following a war between them. Dividing the divine community into 'Vanir' and 'Æsir' presumes that all gods should be identified with the collective identity of one or the other. If scholarship's model is accurate, then the bipartite division should not only be reflected in use of *vanr* but also in use of *áss* in the sources. Findings about *áss* will not, of course, demonstrate anything about use of the term *vanir* in non-Christian religion, although the review brings some aspects of the use of *vanr* into focus that had not previously been observed. However, if *áss* is not used for the subgroup of gods currently called 'Æsir,' scholarship's bipartite model will emerge as a construct that is not based on language use in the sources. As with 'Vanir,' the crucial problem concerns the categories through which we think about the mythology. While 'Vanir' has become a convenient term to refer collectively to Njǫrðr and his children, Freyr and Freyja, as the representatives of that tribe or race, 'Æsir' has been negatively defined as 'not-Vanir.' As a consequence, all gods not in Njǫrðr's family have been viewed as sharing a common identity constructed especially around the family of Óðinn and Þórr. Scholars occasionally consider that two or three additional gods might in fact be 'Vanir' rather

than ‘Æsir,’ but never that there may be additional significant subgroupings in the divine community.

THE VANIR DEBATE

In a *Festschrift* not unlike this one,¹ and much more briefly in conference proceedings the following year,² Simek put forward a strong argument that the ‘Vanir’ as the tribe of gods discussed in scholarship today is an invention of Snorri Sturluson. The argument builds on Lotte Motz’s study that contested viewing ‘Vanir’ and ‘Æsir’ through a Dumézilian tripartite model and identifying the former as gods of farmers and fertility and the latter as gods of warriors and kings.³ Motz found this simple opposition inconsistent with the gods identified in the sources, where ‘Vanir’ were more commonly associated with royalty and ‘Æsir’ with generative or creative powers.⁴ Simply put, Motz argued that the way scholars think about the ‘Vanir’ is a construct that is not consistent with the primary sources. Simek took up the question of ‘Vanir’ as a construct and turned a critical eye to use of the word for a tribe or race of gods. He groups the Old Norse word *vanr*, *vanir* with

other collective words for ‘deities’ in poetry and shows that scholarship’s category ‘Vanir’ is almost entirely dependent on the *Prose Edda* and chapter 4 of *Ynglinga saga*, both attributed to Snorri Sturluson. These sources provide the lens through which obscure verses of eddic poetry are interpreted and their representation is bolstered by some additional learned discourse dependent on them. Simek argues that Snorri constructed ‘Vanir’ as a tribe or race of gods associated with the place name *Vanabeimr* ‘Realm of *vanir*,’ extrapolating, within his mythographic and euhemerist projects, a complex scenario from obscure references in eddic poems. Simek asserts that no one in Viking Age Scandinavia understood *vanir* as referring to a race or tribe to which certain gods but not others clearly belonged; it was just one among several poetic terms for ‘gods.’

If Simek is correct that ‘Vanir’ is a construct of Snorri and of modern scholarship, questions of whether other gods like Heimdallr or Ullr are ‘Vanir’ or ‘Æsir’ become moot, while questions are opened about the so-called ‘Æsir’–‘Vanir’ war⁵ and Njǫrðr’s entry into the community of gods as a hostage.⁶ I avoid the terminological issue here by referring to Njǫrðr, Freyr and Freyja with the vernacular term *Njǫrðungr*, n.pl. *Njǫrðung*

1 Simek, “The Vanir” (2005).

2 Simek, “The Use,” 379–80.

3 Motz, *The King*, 103–24.

4 Motz, *The King*, 123–24. For a critical review of Motz’s study and its handling of primary sources, see Schjødtt, “New Perspectives.” It may be noted that Motz’s study is basically a counter-argument to what today seem simplistic mappings of Dumézil’s tripartite system onto the Old Norse corpus, whereas Schjødtt’s critique focuses on the over-simplification of Dumézil’s ‘functions.’

5 *Völuspá*, st. 24 (all eddic poems are cited according to Neckel and Kuhn, *Edda*); Faulkes, *Gylfaginning*, 23; Faulkes, *Skáldskaparmál*, 3; Aðalbjarnarson, *Heimskringla*, I: 12–13.

6 *Vafþrúðnismál*, st. 39; *Lokasenna*, st. 35; Faulkes, *Gylfaginning*, 23; Aðalbjarnarson, *Heimskringla*, I: 12.

(i.e. including Freyja), m.pl. *Njörðungar*. This word can be interpreted as a dynastic term for Njörðr and his descendants.⁷ Although it is not attested outside of poetry, I find *Njörðung* far more likely than *vanir* to have been used collectively for Njörðr and his descendants, and it avoids the connotations of a broader race or tribe.

Simek's argument received little attention before "The Vanir: An Obituary" was republished in the pilot issue of *RMN Newsletter* in 2010, where it immediately sparked responses⁸ that soon spread to other venues.⁹ Recently referred to as "a now-famous 'obituary' for the Vanir,"¹⁰ the Vanir Debate is even surveyed on Wikipedia.¹¹ Simek asserts that "we should accept the *vanir* as a rare collective term, but bury the Vanir as a family of gods."¹² This assertion is directed against the terminological issue that "modern scholarship has accepted the name Vanir for Njörðr's family,"¹³ which, in its turn, becomes an issue of categorical thinking. The idea that Snorri asserts new mythic races in *Edda* is not new. The categories of *dökkálfar* 'dark elves' and *ljósálfar* 'light elves' are gener-

ally accepted as his invention,¹⁴ use of *bergrisi* 'mountain-giant' in the mythological sphere has been considered his innovation,¹⁵ as has use of the poetic word *brímþurs* 'rime-giant' as an ethnonym;¹⁶ the same seems likely for *Múspells synir* 'sons of Múspell,' which is simply a kenning in the poetry.¹⁷ However, these are all peripheral categories for scholarship whereas the bipartite model of the divine community has become fundamental to thinking about the mythology today.

The debate has been incensed by interpreting Simek's argument as challenging the validity of Njörðr's family as a group among venerated agents in the mythology.¹⁸ This view is rooted in two places in discussion. In the concluding paragraph of the "Obituary," Simek makes a provocative shift from talking about the 'Vanir' as a tribe or race to state that "we should [...] bury the Vanir as a family of gods."¹⁹ A following statement acknowledges a connection between the three gods identified as 'Vanir,' but implicitly suggests that their relationship warrants critical reassessment no less than the term with which they have been customarily identified: "Whatever the connecting link between the important

7 As far as I have found, earlier scholarship has treated *njörðungr* as a poetic equivalent of the name *Njörðr*, if analysing it at all. See Jónsson and Egilsson, *Lexicon poeticum*, 429, s.v. 'njörðungar'; cf. de Vries, *Wörterbuch*, 411, s.v. 'njörðungur.'

8 E.g. Frog and Roper, "Verses"; Tolley, "In Defence."

9 Schjødt, "New Perspectives."

10 Gunnell, "Blótgyðjur," 113.

11 Wikipedia, "Vanir."

12 Simek, "The Vanir" (2010), 18.

13 Simek, "The Vanir" (2010), 18.

14 E.g. Holtsmark, *Snorres mytologi*, 37; see also Bonnetain, *Loki*, 36–43; Hall, *Elves*, 24–25.

15 De Boor, "Die religiöse Sprache," 140 note 126; Schultz, *Riesen*, 44–45.

16 Frog, "The (De)Construction," II.

17 Cf. Faulkes, *Gylfaginning*, 173, s.v. 'Múspell.'

18 Terry Gunnell, for example, recently framed Simek's argument as contesting "the idea of a special family of gods called the Vanir" ("Blótgyðjur," 114); see also Tolley, "In Defence"; Schjødt, "New Perspectives."

19 Simek, "The Vanir" (2010), 18.

gods Njǫrðr, Freyr and Freyja was, it was not the name Vanir.”²⁰ The question of whether this group of gods should be considered distinct is connected with Simek’s earlier statement that Motz “was able to show that there is no inherent difference between the gods ascribed to both groups [‘Vanir’ and ‘Æsir’] by Snorri.”²¹ This assertion is a provocative and forceful conclusion to a section. “[N]o inherent difference” presumably refers to Motz’s finding that the gods did not seem to divide into clear and mutually exclusive categories,²² but it seems to get interpreted as “no difference.” As a consequence, discussion has come to focus on Njǫrðr, Freyr and Freyja as a group distinct from other gods within the mythology and religion,²³ which Simek did not review,²⁴ a turn that says more about scholars’ use of ‘Vanir’ as a practical collective designation for these three gods than

about what category was designated by *vanr* in vernacular religion. The question, which is the focus of Simek’s discussion, of ‘Vanir’ as a term for a tribe or race of gods, of which Njǫrðr, Freyr and Freyja are representatives, only received concentrated discussion in the first wave of responses.²⁵

Simek’s argument centers on prose, where evidence of the word *vanr* is found only in *Snorra Edda* and *Ynglinga saga*, ch. 4, and he brings into particular focus connections with place names and personal names in which the first element or stem is *Vana-* or *Van-*. I earlier contributed to the Vanir Debate with Jonathan Roper,²⁶ testing Simek’s proposal that *vanr*, *vanir* was a poetic collective term for ‘gods’ through a review of the few poetic sources. We found no positive evidence to contradict Simek’s argument: the word *vanr*’s usage is almost exclusively formulaic rather than being used freely in eddic verse, suggesting it was primarily a poetic term and potentially an archaism. However, *vanr* also seems not to have been used as an equivalent for *goð* outside of *Þrymskviða*, where it appears in semantic parallelism with *áss*.²⁷ The present study builds on an observation made in the course of that research: unlike *vanr*, *áss* seems to operate in poetry as a simple poetic equivalence term for *goð* used to meet vocalic alliteration, while *goð* was the primary word for ‘god(s)’ where alliteration did not drive word choice, consistent with its use as

20 Simek, “The Vanir” (2010), 18. In “The Use and Abuse of Old Norse Religion,” Simek’s condensed phrasing of this conclusion sounds more challenging to the family identity, although the sentiment seems to be the same (p. 380).

21 Simek, “The Vanir” (2010), 13.

22 An extended quotation from Motz’s conclusion, which refers to differences she observed in associations of these groupings of gods, precedes Simek’s statement on the same page. On this topic, see also Schjødtt, “New Perspectives.”

23 Gunnell (“Blótygðjur,” 114) states in his response that he will not address the question of the word *vanr* at all, directing the reader to Tolley’s discussion on that topic (“In Defence”). Cf. Schjødtt, “New Perspectives”; see also Tolley, “In Defence.”

24 In the place of such a review, Simek (“The Vanir” (2010), 13) defers to Motz’s study (*The King*), which is problematic (for discussion, see Schjødtt, “New Perspectives”).

25 Frog and Roper, “Verses”; Tolley, “In Defence.”

26 Frog and Roper, “Verses.”

27 *Þrymskviða*, st. 15.3–4.

the normal word for ‘god(s)’ outside of poetry.²⁸ Making reference to Simek’s contestation of the term ‘Vanir,’ Terry Gunnell has challenged ‘Æsir,’ but as a “goðafjölskylda” or “family of gods” rather than as a tribe, race or ethnos.²⁹ Gunnell’s concern is for whether these gods formed a regularly structured and organized divine community rather than whether the word *áss* designates a particular subgroup of gods.³⁰ Referring specifically to uses of *áss* in the text of *Snorra Edda*, Anthony Faulkes, on the other hand, observes that “it does not seem that Snorri intended to distinguish *Æsir* from other gods (i.e. Vanir), though the exclusion of the latter (i.e. Njörðr and Freyr).”³¹ The purpose here is to explore whether scholarship’s category ‘Æsir’ is developed from uses of *áss* in the sources or has been constructed as a category in relation to ‘Vanir’ as part of developing a systematic overview of the mythology.

THE WORD *ÁSS/ÓSS, ÆSIR*

There are several words for ‘god’ in Old Norse (ON), which form a context for considering *áss* (/ *óss*). Most are collective terms belonging to poetic vocabulary, not all of which are

equally well attested.³² Some of these have a symbolic or metaphorical background, such as neuter *regin* ‘powers,’ *bönd* ‘bonds’ or *hópt* ‘fetters,’ which appear particular to Scandinavian tradition.³³ Masculine *týr* ‘god,’ pl. *tívar*, with continuity from Proto-Indo-European **deiwós* ‘god, one of the sky,’ is an archaism found only in poetry and as the personal name of a particular god, Týr.³⁴ Other terms are more obscure, such as masculine *vanr*, which has not been confirmed outside of ON.³⁵ As discussed below, in prose outside of *Snorra Edda*, neuter *goð/guð* ‘god’ is the most commonly attested word for non-Christian gods. *Goð* is a common Germanic word reconstructed back to Proto-Germanic (PG) **gudaz* ‘god,’ although its etymology remains otherwise uncertain.³⁶

In verse, the most common collective term for ‘gods’ is *æsir*, found with slightly greater frequency than *goð* and about twice as often as *regin*, which is the next most com-

28 On the role of alliteration in lexical choice and its impact on the evolution of a poetic lexicon, see Roper, “Synonymy and Rank”; see also Frog, “Registers.”

29 Gunnell, *Eingyðistrú*; Gunnell, “Pantheon?”

30 In later work, Gunnell conditions the first uses of ‘Æsir’ and ‘Vanir’ with the epithet “so-called” (“Blótgyðjur,” 114) before shifting to conventional use of the terms for two groups of gods.

31 Faulkes, *Gylfaginning*, 63.

32 E.g. de Vries, *Religionsgeschichte*, II: 1–9; see also Marold, “Die Skaldendichtung,” 705–707; Simek, “The Vanir” (2010), 10–11; Frog and Roper, “Verses,” 30–31.

33 De Vries, *Religionsgeschichte*, II: 1–3.

34 On the Indo-European etymology and theonym Týr, see Frog, “Language,” 101; see also de Vries, *Religionsgeschichte*, II: 4–5; de Vries, *Wörterbuch*, 603, s.v. ‘týr’; in prose, cf. the lack of entries under ‘týr’ in *ONP* and also Faulkes, *Skáldskaparmál*, 415–416, s.v. ‘týr,’ 514, s.v. ‘Týr.’

35 Tolley suggests that cognates of *vanir* might still be found in Old English, e.g. in personal names (“In Defence,” 20).

36 De Vries, *Religionsgeschichte*, II: 4–5; de Vries, *Wörterbuch*, 181, s.v. ‘goð, guð’; Kroon, *Dictionary*, 193, s.v. ‘*guda-.’ Masculine *goð* is rare and used only in connection with Christian religion (*ONP*, s.v. ‘goð 1’).

mon such word. In eddic verse, *æsir* carries alliteration nearly 100% of the time. This contrasts sharply with the more commonplace term *goð*, which carries alliteration in nearer 50% of examples. Like *goð* and *týr*, *áss* belongs to a common Germanic vocabulary, reconstructed to PG **ansuz* ‘god.’ This word is attributed with continuity from Proto-Indo-European as a divine epithet ‘lord,’³⁷ but the relationship to other Indo-European vocabulary is not straightforward.³⁸ The overwhelming majority of evidence for this word is from ON, whereas evidence in other Germanic languages is predominantly as a component in personal names, complemented by Jordanes’ Latinized *anses*, translated as *semidei* ‘demi-gods.’³⁹ The Old English rune name *ōs* is commonly accepted as a cognate,⁴⁰ as is the plural *ēse* in ordered parallelism with *ælfe* ‘elves’ in a metrical charm, where use is consistent with the well-attested ON *æsir-álfar* ‘*æsir*-elves’ collocation.⁴¹ The rune name and poetic collocation both tend to be interpreted as evidence

stemming from a common language phase of PG **ansuz* or Northwest Germanic **ansur*, with the rune name presumably becoming established near the beginning of the present era. The rune name is also of interest because quite basic nominal vocabulary was used as emblematic of runes’ phonemes (‘stallion,’ ‘hail,’ ‘joy,’ ‘lake,’ etc.). A number of these are connected with mythology or cosmology, such as the probable theonyms PG **Tiwaz* > ON *Týr* (or PG **tiwaz* > ON poetic *týr* ‘god’) and PG **Ingwaz* > ON *Yngr*, and agents or forces in the world like PG **mannaz* > ON *maðr* ‘man,’ PG **þurisaz* > ON *þurs* ‘ogre,’ PG **naudiz* > ON *nauð* ‘need, compulsion (illness agent),’ and PG **sōwilō* > ON *sól* ‘sun.’⁴² The mythology certainly changed across the millennium between the establishment of names for the runes and the Old Norse written sources.⁴³ A Proto-Indo-European etymology of *áss* presents one of three primary scenarios for consideration. If *æsir* and *vanir* were complementary categories of gods, it suggests that, at some point, a development occurred specifying *æsir* as gods of a certain type within the category *goð*. If *áss* was not distinguished as a subcategory of *goð* but was instead a primary word for ‘god,’ it may have

37 See de Vries *Religionsgeschichte*, II: 7–10; de Vries, *Wörterbuch*, 16, s.v. ‘*áss* 1’; Calin, *Dictionary*, 137–140, s.v. ‘lord.’

38 *Áss* and words in other Indo-European languages with which it is compared do not reconstruct to a single form (Watkins, *How to*, 8; Kroon, *Dictionary*, 30, s.v. ‘**ansu-*’): at best, they would present a family of related vocabulary. The proposed Hittite cognate meaning ‘king’ may have an independent etymology while the Indo-Iranian cognates may derive from a stem referring to the vital, animating force of a being, i.e. a type of spirit or soul (see West, *Indo-European*, 121, esp. note 6).

39 Jordanes, *Getica*, 76.

40 E.g. McKinnell and Simek with Düwel, *Runes*.

41 E.g. Hall, *Elves*.

42 See e.g. McKinnell and Simek with Düwel, *Runes*, 17–25.

43 This can be seen in the case of PG **þurisaz*, which both named a rune and is among the earliest Germanic loans into Proto-Finnic, but shows up in medieval sources as the peripheral and semantically indistinct ON word *þurs* (Frog, “The (De)Construction,” I: 53–54). It is interesting to observe that PG **gebō* > ON *gjǫf* ‘gift’ is found for /g/ rather than PG **gudaz* > ON *goð*, and also that there is no evidence of a word for *vanr* being used for a rune.

been superseded by another word for ‘god,’ pushing it into, or in the direction of, primary use in more specialized registers of discourse such as poetry, as happened to *týr*. A third possibility is that PG **ansuz* initially designated another significant type of supernatural agent and its use as a term for ‘god’ was driven by needs in alliterative poetry.

ÁSS IN RUNIC INSCRIPTIONS

Áss is not prominent in runic inscriptions. I am aware of only five potential examples. Of these, two are improbable. The proposal that áss appears with the word *goð* on a Viking Age or later inscription on a dirham from Kiev, **a s kuþ**, is uncertain owing to the spacing of the runes.⁴⁴ The marks interpreted as the rune **a** with elongated lines can also simply be interpreted as a cross.⁴⁵ Although inscriptions of *goð* are common, inscriptions of áss are not, while an inscription áss, *goð* would seem to present two words for the same thing. It seems more likely that the runes **a** and **s** were not intended to form the word áss, and still more probable that the first of these is not an **a** but a cross. I reject the reading of áss here.⁴⁶ Also problematic is Bohuslän inscription Bo NIYR5;224, dated to during or near the Viking Age: **asa**, separated by a large space from **fuuar**, could represent a genitive

or accusative plural *ása*,⁴⁷ but the interpretation of the second word and any syntactic relation to the first is uncertain.⁴⁸ As áss is rare in inscriptions, **asa** more probably reflects the personal name Ása,⁴⁹ while the interpretation of the whole inscription remains unclear.⁵⁰ This leaves three more probable examples. The third-century Vimose bronze buckle presents the sequence **asauwija**, which can be read as a dative form of *a[n]sur* (> áss) followed by a third person singular of *wihjan-* (> *vígja* ‘hallow, consecrate’).⁵¹ If it indeed reflects a form of *ansur*, the inscription would be consistent with this as a word for ‘god’ or equivalent supernatural being, and may date from a period when the word’s use was more prominent outside of verse. The Engstad whalebone pin, dated to the ninth century, is inscribed **karþas**, apparently *garðáss*.⁵² If interpreted correctly, *garðáss* ‘áss of the yard / settled space’ seems to refer to a supernatural agent of a local farm. The reading is less problematic, but áss would seem to refer to a local supernatural agent rather than to a god of cosmological proportions. Schleswig rune stick DR SCHL3 is a verse inscription dated to the eleventh century, which includes the

47 Boije, “Bohusläns runinskrifter,” 283–84.

48 The commonly accepted reading is **fuþar**, *fuþar[k]* (Olsen, *Norges innskrifter*, 224), the name of the runic alphabet (Boije, “Bohusläns runinskrifter,” 283–84), but the runes read **fuuar** (Nordén, “Magiska runinskrifter,” 187) or perhaps even **fiuar**.

49 Olsen, *Norges innskrifter*, 224.

50 I would like to thank Kendra Willson for her help with this inscription.

51 McKinnell and Simek with Düwel, *Runes*, 47, #B2.

52 McKinnell and Simek with Düwel, *Runes*, 47, #O1.

44 McKinnell and Simek with Düwel, *Runes*, 128–129, #O20.

45 Düwel and Kuzmenko, “Runic Inscriptions,” 346.

46 I would like to thank Barbora Žiačková for her help with this inscription.

sequence **asir : a : artagum**: *æsir á árdogum* ‘*æsir* in days of yore.’ This case opens the question of whether use of *æsir* in verse may be driven by alliteration.⁵³

ÁSS IN POETIC VOCABULARY

In order to assess use of *áss* in verse, I have expanded the corpus from the earlier study with Roper to include so-called ‘skaldic’ material and poetry of the so-called *Eddica minora*.⁵⁴ The data do not include use in compound words, defined syntactically as a bare stem preceding the head-word of a noun phrase. The total is 97 examples in verse, not including 13 examples of the feminine *ásynja*. The data are organized by meter rather than genre,⁵⁵ revealing the word *áss* 49 times in *ljóðabáttr*, 32 in *fornyrðislag* and its variations, and 16 in

dróttkvætt and its variations.⁵⁶ In *ljóðabáttr*, *áss* carries alliteration in all 38 examples in long-lines and in 10 of 11 examples in *Vollzeilen* (i.e. a special type of short line that requires two stressed syllables to alliterate within it rather than one in each of two half-lines, and thus it is more probable that nouns in *Vollzeilen* carry alliteration). *Áss* carries alliteration in 27 of the 32 *fornyrðislag* verses. This means *áss* carries alliteration nearly 100% of the time in *ljóðabáttr* and almost 85% of the time in *fornyrðislag*, or a bit more than 92.5% of the time in eddic meters. Of the 16 examples in *dróttkvætt* and related meters, *áss* carries both alliteration and rhyme in 8 examples, only alliteration in 5 and only rhyme in 2: *áss* carries alliteration and or rhyme in more than 90% of the examples. *Ásynja* is used only in the plural *ásynjur* with ten examples in eddic meters (none in *Vollzeilen*), where it always carries alliteration, and three in *dróttkvætt* or related meters, where it carries both alliteration and rhyme in one, alliteration in a second, and neither in a third. Particularly in eddic verse, the frequency of alliteration is an indicator that *áss* has a functional role in alliteration and that it

53 *Runic Dictionary*, “DR SCHL3 (DR SCHL3) – Schleswig rune-stick”; see also Marold, “Der ‘mächtige Nachkomme.’”

54 Figures are based on data from Hugo Gering’s concordance used in the previous study (adding the example from *Vafþrúðnismál*, st. 28.4, which Gering omitted owing to emendation) in combination with examples identified using the word-search function of the Skaldic Project database, which is not yet complete. ‘Skaldic’ verses, which include the *Eddica minora*, are cited by *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* sigla and editions currently available on the Skaldic Project website. This survey does not include examples from *rímur* poetry, where Finnur Jónsson lists seven examples (*Ordbog*, 11–12, s.v. ‘1 ás’), since the register of *rímur* and thus its conventions of word usage seem to emerge subsequent to the writing of *Snorra Edda*.

55 Word use—including meanings—can also vary by genre, which intersects with meter in Old Norse poetry (cf. Frog, “The (De)Construction,” I: 67).

56 I treat *dróttkvætt*-type meters in terms of the basic six-position verse couplets with double alliteration in odd verses and alliteration on the first phrasally-stressed position in even verses, within which use of rhyme may vary. Although distinctions of metrical form are normally made within this type of verse, language seems to operate consistently across such distinctions within the broader category (see also Frog, “Metrical Entanglement”). Verses of *Krákumál* that are commonly classed as *málabáttr* but based on *dróttkvætt* meter are included here rather than with *fornyrðislag* because language follows use in *dróttkvætt*, not *fornyrðislag*.

may belong to poetic alliterative equivalence vocabulary rather than being used as semantically distinct from *goð*.⁵⁷

One use in a compound warrants special mention: in a *dróttkvætt* stanza with which Egill Skállagrímsson curses King Eiríkr, turning the land spirits against the king, he uses the term *landáss* ‘land-áss’ following mentions of different gods as one who is angry.⁵⁸ *Landáss* is commonly interpreted as referring to Þórr, a view connected to the interpretation of *hin almáttki áss* ‘the almighty áss’ as referring to Þórr in the oath discussed below.⁵⁹ *Landáss* could also be interpreted as referring to a local land spirit, and then a (the same?) land spirit seems to be referred to in a following verse as *landálfr* ‘land-elf.’⁶⁰ The use of *áss* here could be to avoid *goð*, which would match the *skothending* rhyme of the preceding verse and produce an extra alliteration in the line, while *álfr* in the second stanza carries the rhyme of the verse. The referent of *landáss* is open to interpretation and *áss* could be a metrically-driven choice. Nevertheless, the example is interesting to note when there is no corresponding compound attested with *goð* in verse or prose and the word’s use for a local land spirit would appear to align with the use of *garðáss* in the runic inscription above.

Perspective on *áss* is gained through contrast with *goð*, which is identified in use for non-Christian gods in 75 examples. Of these, 55 are in *ljóðabáttr*, where it never carries alliteration in the 22 uses in long lines, or 0%,⁶¹ and carries alliteration in 22 of 28 *Vollzeilen*, or almost 80%; it carries alliteration in 14 of 20 examples in *fornyrðislag* or related verse, or 70%. In these meters *goð* is found in alliteration in less than 50% of examples, in contrast to *áss* used in alliteration well over 90% of the time. Of the 22 uses in *dróttkvætt* and related meters, *goð* is used in both alliteration and rhyme in one example, in alliteration only in four and in no uses of metrical rhyme only:⁶² it carries alliteration and/or rhyme in only about 22.5% of examples in contrast to *áss* in more than 90%.

If lexical choice of *áss* was commonly metrically motivated rather than intended to make a semantic distinction, cases where *áss* does not carry alliteration or rhyme come under scrutiny as examples where word choice may be semantically driven. In the one *dróttkvætt* example where *áss* does not fill a metrical requirement, *goð* may have been avoided because it would produce an extra *skothending* rhyme with the preceding line.⁶³

57 See also Roper, “Synonymy and Rank.”

58 Egill *Lv* 21V.8 (E.g., 28.8).

59 See Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, 154–156; see also Tapp, “*Hinn almáttki áss*,” 97–99.

60 Egill *Lv* 22V.2 (E.g., 29.2); Gunnell, “How Elvish,” 118; cf. Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, 154–57.

61 The operation of *goð* in *ljóðabáttr* long lines will not be elaborated on here.

62 In three cases, *goð* seems to produce a *skothending* rhyme that complements the *aðalbending* rhyme of a verse: ÚlfrU *Húsdr*, st. 8III.2; HSt *Rst*, st. 9I.4; Hfr *Lv*, st. 9V.8 (*Halfr*, st. 12.8); cf. also KrákÁsl *Lv*, st. 4VIII.4 (*Ragn*, st. 6.4).

63 Þjóð *Haustl*, st. 12III.2. In these meters, an additional three examples in kenning compounds warrant

Another metrical factor in Old Norse poetics is syllabic quantity: *áss* has a heavy stem syllable that can fill a metrically strong position; *goð* has a light stem syllable and can only fill a metrically strong position in combination with a second light syllable (in a process called resolution). Of the five cases where *áss* does not carry alliteration in *fornyrðislag*, exchanging it for *goð* would affect the metrical well-formedness of the verse.⁶⁴ The single *Vollzeile* in *ljóðabáttr* where *áss* does not alliterate, *Surtr ok æsir saman*⁶⁵ ‘Surtr and the *æsir* together,’ refers to the encounter at the battle of *ragna røk*. If Freyr is accepted as the adversary of Surtr in this final battle, *áss* seems to be a simple equivalent to *goð* inclusive of the Njörðung.⁶⁶ Outside of this case, all ed-

dic uses of *áss* as opposed to *goð* are clearly linked to the metricality of the verse.

Generally speaking, the plural *æsir* seems to operate as a collective noun for ‘gods’ inclusive of the Njörðung. It might be *possible* to interpret particular uses as excluding them, but Njörðr and Freyr are in the *þulur* (i.e. versified lists) of *ása heiti* ‘poetic equivalents for *áss*’ and Freyja is in that of *ásynjur*.⁶⁷ Freyr is described as *ása jarðarr*⁶⁸ ‘prince of the *æsir*’ and he is named in multiple stanzas of *Qrvar-Odds saga* where the word *æsir* seems to include him.⁶⁹ References to the *æsir* battling Surtr in *Vafþrúðnismál* also seem to include Freyr.⁷⁰ *Áss* is an alliterating element of the formulaic word-pairs *æsir-ásynjur* and *æsir-álfar* that seem to function as collective designations for the divine community, inclusive of the Njörðung.⁷¹ In eddic verse,

mention: all are kenning compounds for ‘warrior’ with *áss* as the second element, where *áss* carries rhyme in two cases. In these kenning compounds, the third appears to have been composed by drawing verbally on the second example: *Hrafnásar* ‘of the Raven-God’ and *belg-INFL* ‘holy’ are used for alliteration in the same metrical positions (Þjóð *Haustl*, st. 4III.4; Refr *Giz*, st. 2III.4), but the rhyme in the verse later verse is changed, so that the metrical function of *áss* was lost (on the use of model verses in skaldic composition, see Nyqvist, “Word Constellations”).

64 *Völuspá*, st. 24.5–6, 43.1–2; *Þrymskviða*, st. 15.1–2, 17.1–2; Herv *Lv*, st. 12VIII.2 (*Heiðr*, st. 31.2).

65 *Fáfnismál*, st. 14.6. Hypothetically, e.g. **enn goð ok Surtr saman* could have been used here, and I would speculate that the phrasing *æsir saman* was modelled on the common *ljóðabáttr* formula *ása synir* ‘sons of *æsir*’ combined with repeated use of *saman* in this position in the poem.

66 *Völuspá*, st. 53.5–6. Leszek Słupecki, however, proposes that Freyr was considered one of the ‘*Æsir*’ owing to being raised among them, and that this is why he but not the ‘*Vanr*’ Njörðr participates in the battle of *ragna røk* (Słupecki, “The Vanir”).

67 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 114.

68 *Lokasenna*, st. 35.6.

69 Gyða *Lv*, st. 2VIII.5 (*Qrv*, st. 61.5); QrvOdd *Lv*, st. 27VIII.7, 31VIII.5 (*Qrv*, st. 62.7, 68.5).

70 *Vafþrúðnismál*, st. 17.6, 18.3.

71 Uses of the *æsir-álfar* collocation have been interpreted as using *álfar* as an equivalent term for *vanir* (e.g. Hall, *Elves*, 27, 36–37, 45, 47; Gunnell, “How Elvish,” 121–24 and works there cited). This interpretation depends on the assumption that the divine community is composed of ‘*Æsir*’ and ‘*Vanir*,’ following interpretations of *Snorra Edda* and especially *Ynglinga saga*. This assumption, not taken for granted here, allows the *æsir-álfar* pair to be interpreted as equivalent to the bipartite division of gods into ‘*Æsir*’ and ‘*Vanir*’ where the word *vanir* is not used. This interpretation of the *æsir-álfar* collocation does not take into consideration how language works and evolves in oral poetry, or that *álfr* is almost never found outside of this collocation in eddic verse, with the exception of its uses in *Alvíssmál*, where *álfr* appears alongside *vanr*.

ásynja is found eight times in its pairing⁷² and only twice outside of it (one of which opens a *pula*).⁷³ The alliterative pair *æsir-álfar* is a formulaic means to refer to everyone in the divine society, whether filling a half-line (*æsir ok álfar*) or in parallel half-lines across which they alliterate. This collocation is found three times with *vanir*, all of which are uses of the *vísir vanir* ‘wise *vanir*’ formula in *ljóðaháttir* to extend parallelism of *æsir-álfar* to the following *Vollzeile*, making use appear formally rather than semantically driven. Although *álfar* translates as ‘elves,’ the collocation is also considered to be found in Old English,⁷⁴ where the word *ōs*, cognate of ON *áss*, seems to have otherwise dropped out of use.⁷⁵ The word *álfr* does not otherwise appear to be used for agents of the divine community,⁷⁶ which suggests deep

historical roots for the collocation, leaving it unclear what *áss* or *álfr* referred to when the collocation formed.⁷⁷ The word *vanir* appears to refer to a distinct category when used in series with the *æsir-álfar* collocation, but the same collocation also seems to be used as inclusive of the *Njörðung* when *vanir* are unmentioned. The stanza in *Vafþrúðnismál* about *Njörðr*’s origin contrasts *vanir* with ‘gods’ referred to through a variety of terms rather than with *æsir* specifically.⁷⁸ The stanza in *Völuspá* about the cosmogonic conflict uses *æsir* in the opposition with *vanir*, but *goð* would not yield a metrically well-formed line in the position of *æsir*.⁷⁹ Based on how the word is used in the poetry, there is no reason to consider this single use in *Völuspá* to refer to a specific subgroup of gods rather than as a poetic equivalent for *goð*. In sum, use of *áss* in the poetry does not seem to have been semantically distinct from other words for ‘gods’ as excluding the *Njörðung* while other collective terms for ‘gods’ included them.

72 Within a long line: *Lokasenna*, st. 11.1–3, 31.4–5; *Sigrdrífumál*, st. 4.1–3; *Völuspá U*, st. 48.1–2; *Gyðja Lv*, st. 2VIII.5–6, 6VIII.1–2 (*Qrv*, st. 61.5–6, 70.1–2); in parallel long lines: *Baldur draumar*, st. 1.1–4; *Þrymskviða*, st. 14.1–4; outside this pairing in *Hyndluljóð*, st. 10.7–8 and *Þul Ásynja*, st. 1III.1.

73 *Hyndluljóð*, st. 10. 8; cf. in skaldic meters: *StjÓdd Geir-dr*, st. 11V.4 (*StjörnODr*, st. 16.4); *Vgl Lv*, st. 6V.5 (*Glúm*, st. 6.5); *Þsjár Frag*, st. 4III.2.

74 Hall, *Elves*, 35.

75 See *BT*, s.v. ‘*ōs*,’ noting that the rune name *ōs* appears to have undergone interpretation through its homonym *ōs* ‘mouth,’ whether in the wake of Christian discourse or, perhaps more likely, because *ōs* as a word for ‘gods’ had dropped out of use and become obscure, preserved mainly as a component in personal names.

76 In *Snorra Edda*, uncompound *álfr* is used in *Skáldskaparmál*’s prose once with reference to the divine community in an *æsir-álfar* collocation, which may be interference from the poetic idiom (see below), and once in a statement that men can be called after *álfar*

following mention of calling them after *æsir* and *jötvar* (Faulkes, *Skáldskaparmál*, 5, 40; cf. Jónsson and Egilsson, *Lexicon poeticum*, 7, s.v. ‘*álfr*’). In *Gylfaginning*, uncompound *álfr* appears once as a name for a *dverg* and once in connection with its use in the *æsir-álfar* collocation in a quoted verse (Faulkes, *Gylfaginning*, 17, 18). Use in the prose introduction of *Lokasenna* (Neckel and Kuhn, *Edda*, 96) can be viewed as interference from poetic diction.

77 See also Frog, “*Alvíssmál*,” 30–31.

78 *Vafþrúðnismál*, st. 39.

79 *Völuspá*, st. 24.6.

ÁSS IN PROSE

Use of *áss* in poetic discourse cannot be assumed to accurately reflect its semantics in other contexts of language use. This is because the lexicon of an oral-poetic register is shaped historically in relation to organizing principles of the poetic form, for example leading it to develop a lexicon for saying ‘the same thing’ while conforming to different patterns of alliteration.⁸⁰ The probable runic inscription *garðáss* for a local supernatural agent may be an indicator of ways *áss* could differ in use from *goð/guð* outside of poetry much as *goð/guð* but not *áss* was used in expressions for ‘idol.’⁸¹

The Dictionary of Old Norse Prose (ONP) lists 102 examples under the entry for ‘*áss* 1’ in the meaning of ‘god.’ For the purposes of this study, these examples are considered proportionately representative of the word’s use in different types of texts in the corpus. The *ONP*’s examples are not exhaustive: for instance, examples are only listed from the first two parts of *Snorra Edda* (with very few exceptions), and even these are selected when the word appears multiple times on a page. Although it is possible to search individual texts for examples of the word, there is no reasonable way to determine what texts may include additional examples and how many might be found there. It is assumed that the examples of the *ONP* have been selected

proportionate to the distribution of the term in the corpus, and that additional examples of *áss* would not significantly impact the findings here, unless to support and perhaps refine them.

Of the *ONP*’s 102 examples (a few of which exhibit text-dependent relations), three are from the Prologue of *Snorra Edda*, 76 from *Gylfaginning*, one from a variant line of *Skáldskaparmál*, and two from an *Edda*-based fragment: 82 of 102 examples are from *Edda* or its transformations. Only one manuscript variant and the otherwise unique use as an epithet for Óðinn (*ása Óðinn* ‘Óðinn of the *æsir*’) are from *Ynglinga saga*. None are from the *Poetic Edda*’s prose nor its derivatives in *Völsunga saga*,⁸² nor do they include the dialogue comparing people to gods in *Sögubrot af fornkonungum*;⁸³ these uses will not be reviewed here. This leaves 18 of the *ONP*’s examples outside of *Snorra*

82 The textual relation is transparent between sentences in which *áss* is used in the story of Otr’s Ransom in *Völsunga saga* (Jónsson and Vihjálmsón, *Fornaldarsögur*, I: 31–32) and prose passages of *Reginmál* in the *Poetic Edda* (Neckel and Kuhn, *Edda*, 173–174), while the remaining two examples of *áss* in *Völsunga saga*’s prose are in a question posed by Sigurðr where use of *áss* clearly reflects its use in the eddic verse being paraphrased (Jónsson and Vihjálmsón, *Fornaldarsögur*, I: 39; cf. *Fáfnismál*, st. 13.4, 14.6). *Völsunga saga* otherwise uses *goð/guð* (Jónsson and Vihjálmsón, *Fornaldarsögur*, I: 5, 43, 50, 53, 62, 81).

83 *Sögubrot* uses *æsir* eight times and once the poetic word *regin* but never *goð* for ‘gods’ (Guðnason, *Danakonunga sögur*, 54–55). *Regin* is otherwise only found in prose in *Snorra Edda* and in an idiom *Rán ok regin* ‘Rán and the gods’ (*ONP*, s.v. ‘*regin*’), suggesting influence from poetry, a conscious elevation of register or direct influence from *Snorra Edda*.

80 See Roper, “Synonymy and Rank”; see also Foley, *Homer’s Traditional Art*, 74–83; Frog, “Registers,” 86–88.

81 *ONP*, s.vv. ‘*skurð-goð* 1–2,’ ‘*stein-guð*,’ ‘*tré-goð*,’ ‘*tré-guð*.’

Edda and *Ynglinga saga*, or less than 20%. The *ONP* offers an additional 21 examples of *áss* under separate entries, like *ása ætt* ‘kin of *æsir*’ and compounds. Examples under these entries of the dictionary seem to be more comprehensively surveyed because there are few examples in the corpus. Five of these are from outside of *Edda*, or roughly 25%. For perspective, the 20–25% of examples of *áss* outside of *Snorra Edda* can be compared to *ONP*’s examples of *goð/guð* categorized as referring to non-Christian gods:⁸⁴ 48 of 121 examples, or about 40%, are cited from *Snorra Edda*⁸⁵ and the variety of cited sources outside of *Snorra Edda* is much greater than for examples of *áss*. The prominence of *Snorra Edda* among examples of non-Christian *goð/guð* is not surprising as the only prose work with an extended and detailed discussion and review of non-Christian mythology. The difference in proportion from examples of *áss* remains pronounced. Outside of *Snorra Edda*, *goð* appears as the predominant word used for non-Christian gods.⁸⁶

ÁSS IN YNGLINGA SAGA

The primary text for the construction of ‘Vanir’ as a distinct ethnos is *Ynglinga saga*, ch. 4, which presents a euhemerized account

of their war with the ‘*Æsir*,’⁸⁷ whose origins are traced to migrations from Asia. Around AD 1000, Dudo of Saint Quentin identified Scandinavians as originating from Troy, presenting the words *danai* ‘Greeks’ and *dani* ‘Danes’ as designating the same ethnos.⁸⁸ Euhemerism is found in Scandinavian histories already in the twelfth century,⁸⁹ which, in Iceland, became connected with tracing Scandinavian origins to Troy, making the gods Trojans or descendants of Trojans.⁹⁰ *Upphaf allra frásagna* identifies the *Ásíamenn* ‘Asia-men’ (note that accents distinguishing vowels vary in *Asial/Asía/Ásía/Ásíá*) with places called *Goðlond* ‘Godlands’ and *Goðþjóð* ‘God-Kingdom’ though without the term *æsir*.⁹¹ Simek highlights that, in *Ynglinga saga*, the word *vanir* is linked to places in medieval geography, situating *Vanabeimr* ‘realm of *vanir*’ in relation to it.⁹² *Ynglinga saga* seems to be the first to introduce *Ásaland* ‘Land of *æsir*’ and *Ásabeimr* ‘Realm of *æsir*’ as places in Asia, with *Ásgarðr* as a fortress there.⁹³ *Ynglinga saga* appears to actively establish a con-

84 *ONP*, s.vv. ‘goð 2’ (neut.), ‘guð 1’ (masc.), ‘guð 2’ (neut.).

85 68 of the total 110 examples under neuter *goð* with 34 (50%) not cited from *SE*; 41 of the total 50 examples under neuter *guð* with 36 (65%) not cited from *SE*; 12 of the total 300 examples under masculine *guð* with all (100%) not cited from *SE*.

86 This observation is not new, and seems instead to have been taken for granted (cf. e.g., Unger, *Postola sögur*, xi).

87 Euhemerism is an approach to mythology characterized by interpreting gods as human beings who have been mistaken for divinities, whether through error or intentional deception; the term derives from the name Euhemerus, an author from the third century BC (Herrin, *The Anatomy of Myth*).

88 Dudo, *De moribus*, I.3.

89 See also Faulkes, “Descent.”

90 Ekrem et al., *Historia Norwegie*, 9 (on which, see also Ekrem, “Essay,” 195).

91 Guðnason, *Danakonunga sögur*, 39.

92 Simek, “The Vanir” (2010).

93 Aðalbjarnarson, *Heimskringla*, I: 11.

nection between toponymy and the ‘Æsir’ as an ethnos.

A digital edition of *Ynglinga saga* was searched for forms of *áss*;⁹⁴ this was considered sufficient for an overview of use of the term, revealing 14 examples of *áss* (not including the place names *Ásaland*, *Ásaheimr*, *Ásgarðr*) and four of *goð/guð* (not including place name *Goðheimr/-ar*), or a ratio of almost 7:2. Similar searches through the prose of the remaining 15 sagas of *Heimskringla* on the same website revealed only two additional examples of *áss*⁹⁵ alongside 22 uses of *goð/guð* for, or inclusive of, non-Christian gods, or a ratio of 1:10.⁹⁶ Although *Ynglinga saga* supports the bipartite model of current scholarship, neither the ‘Æsir’ nor ‘Vanir’ are presented as gods in the saga. The prominence of *áss* in this text is directly linked to the euhemerization project in which the saga participates, while *goð* rather than *áss* is generally used for referring to named and unnamed non-Christian gods through the remaining sagas of *Heimskringla*. The euhemerization

project obscures whether *æssir* and *vanir* were understood as two categories of *goð* or *æssir* was identified as equivalent to *goð* and *vanir* as something different.

ÁSS IN *SNORRA EDDA*

Anthony Faulkes’ editions of the Prologue and *Gylfaginning* and of *Skáldskaparmál* offer an idea of the frequency with which *áss* is used relative to *goð/guð*.⁹⁷ Compounds are not included in this survey, which means kennings in the prose were included only when the determinant was in the genitive case.⁹⁸ *Snorra Edda* was composed before *Heimskringla*, and it is widely accepted that the four parts of *Edda* were composed in reverse order, even if parts composed earlier may have received emendations and additions in an ongoing process or when the parts were compiled into a whole.⁹⁹ Because *áss* is not used in *Háttatal*, it has not been included in this review. The theory that *Skáldskaparmál* was composed before *Gylfaginning* has seemed consistent with my research on uses of words for different types of agent in *Edda* and will be tentatively accepted here, reviewing the texts in that order.

Skáldskaparmál includes the so-called *Bragaræður*, a framing narrative in which *einn maðr* ‘a man’ Ægir visits Ásgarðr and is

94 This was done using basic ‘find’ functions in a digital edition of the saga at Heimskringla.no, *Ynglinga saga*.

95 These are reference to ritual *minni* ‘memorial drinks’ in *Ólaf’s saga helga* and reference to statuary in *Saga Sigurðar jórsalafara*, *Eysteins ok Ólaf’s*, both discussed below.

96 By saga: *Harald’s saga háfagra*: 1; *Hákonar saga góða*: 1; *Ólaf’s saga Triggvasonar*: 4; *Ólaf’s saga helga*: 16. Examples where *goð/guð* was used as a common noun but with unambiguous reference to the Christian God or Christ have thus been excluded, although King Haraldr háfagri’s oath to the god who created the world (Aðalbjarnarson, *Heimskringla*, I: 97) is included as contextually non-Christian, even if intended to be anachronistically interpreted as referring to the Christian God.

97 This was done using the ‘find’ function on pdfs.

98 This was a practical decision most relevant to compounds with *goð*; the epithet *ása* in *ása Þórr* was included as a genitive construction rather than as a compound.

99 Following Wessén, “Introduction”; for an alternative view, see Pálsson, “Reflections.”

told fantastic stories about the *æsir* (beginning from chapters numbered as 55–58 of *Gylfaginning*). *Bragaræður* dissolves into, and occasionally reemerges from, anonymous pedagogical dialogue in the transition from emphasis on narrative to illustrating kennings and *heiti* for different referents. *Bragaræður* emphasizes deception and illusion and may be read through euhemerism, but flows into a full-blown euhemerist discourse of ‘Æsir are a people from Asia, not gods.’¹⁰⁰ In this chapter, the authorial voice asserts that Christian men should not believe in heathen gods, *svá sem hér finnsk í upphafi bókar*¹⁰¹ ‘as here is found in the beginning of the book,’ presumably with reference to the Prologue. This statement, if not the whole chapter, may have been added to *Skáldskaparmál* as the parts of *Edda* were being compiled. In either case, *Edda* is the first work in which the word *áss*, *æsir* is presented as an ethnonym connected with *Asia* or otherwise used in euhemerist interpretations of vernacular religion. It is also the first work in which *Ásgarðr* appears as a place name in such discussions.

In *Skáldskaparmál* are found (not including compounds) 60 examples of *áss* versus 25 of *goð/guð*, or somewhat below a ratio of 2:1; there are also 5 uses of *ásynja*, a word unattested in prose outside of *Edda*. *Bragaræður* uses *áss* and *ásynja* but never *goð/guð* in the opening framing narrative and through the story of Þjazi and the marriage of Skaði.¹⁰² The change

in lexical preference from *æsir* to *goð/guð* occurs at the beginning of the story of the Mead of Poetry with the introduction of the conflict with the *vanir*: *Þat váru upphöf til þess at guðin höfðu ósætt við þat fólk er Vanir heita*¹⁰³ ‘It was the beginning of this that the gods (*guð*) had a disagreement with the people called *vanir*.’ The word *goð/guð* is used twice in the opening description of conflict resolution and then *áss* is used again once the narrative has progressed past the scene with the *vanir*.¹⁰⁴ The word *goð/guð* is then used four times in the authorial comments about belief and the euhemerist summary, where *æsir* is treated as an ethnonym for human beings.¹⁰⁵ The remaining uses are only in two narratives: once among the six examples of *áss* in the Hrungrnir episode¹⁰⁶ and twice along with two uses of *áss* and one of *ásynjur* in the episode of Ægir’s feast.¹⁰⁷ The remaining 13 uses of *goð* are all in kennings. Rather than *áss* designating a subgroup, it is used as a general word for non-Christian gods inclusive of the Njörðung. The opening list of twelve *æsir* includes Njörðr and Freyr and the list of eight *ásynjur* includes Freyja; Skaði chooses a husband from among the *æsir*, and this husband is Njörðr. The prominent choice of *áss* over *goð* in this text, which contrasts sharply with the broader prose corpus, appears strategic, whatever its motivation. The shift from use of *æsir* to *goð* when the truce with the

100 Faulkes, *Skáldskaparmál*, chapter 1.

101 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 5.

102 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 1–3.

103 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 3.

104 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 3–4.

105 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 5–6.

106 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 20.

107 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 40–41.

vanir is mentioned thus appears marked. This shift underscores that *æsir* seems to be equivalent to *goð*, which is contrasted with *vanir*, rather than both words referring to categories of *goð*.

In *Gylfaginning* were found 88 examples of *áss* and 58 examples of *goð/guð*, or a ratio of roughly 3:2. *Gylfaginning* also exhibits 5 examples of *ásynja*. The euhemerization project is foregrounded in the narrative frame, where, already in the opening paragraphs, are found the expressions *ása ætt* ‘kin of *æsir*’ and *ása folk* ‘people of *æsir*,’¹⁰⁸ and *Ásgarðr* is identified as what *kollum vér Troja* ‘we call Troy.’¹⁰⁹ *Njǫrðr* and *Freyr* are numbered among the *æsir* and *Freyja* among the *ásynjur*.¹¹⁰ The framework treating *áss* as an ethnonym leads a tension to be acknowledged between this identification and *Njǫrðr*’s background as an outsider who enters the community as a hostage:

Hinn þriði Áss er sá er kallaðr er Njǫrðr. [...] Eigi er Njǫrðr Ása ættar. Hann var upp foeddr í Vanaheimum, en Vanir gísluðu hann goðunum [...]. Hann varð at sætt með goðunum ok Vǫnum.¹¹¹

The third *áss* is he who is called *Njǫrðr*. [...] *Njǫrðr* is not of the kin of the *æsir* (*ása ætt*). He was raised in *Vanaheimar*, and the *vanir* gave him as a hostage to the gods (*goð*) [...]. He became a reconciliation between the gods (*goð*) and *vanir*.

Two points are of interest here. First, it is not clear that the statement *Eigi er Njǫrðr Ása ættar* ‘*Njǫrðr* is not of the kin of the *æsir*’ reflects general consensus. This sentence is not in the Codex Regius manuscript of *Snorra Edda*,¹¹² where its loss seems more likely due to omission than error. Such an omission is unsurprising if *ása ætt* was interpreted as equivalent to *goða ætt* and thus as asserting that *Njǫrðr* is not a *goð* rather than that he belonged to one tribe of *goð* (‘*Vanir*’) as opposed to another (‘*Æsir*’).¹¹³ The interpretation of *ása ætt* as equivalent to *goða ætt* is supported by use of *goðkunnigr* ‘descended from *goð*’ to paraphrase *áskunnr* ‘descended from *æsir*’ when introducing a poetic quotation containing the latter.¹¹⁴ Second, as in *Skáldskaparmál*, the introduction of the dispute with the *vanir* occurs with a lexical shift that opposes *vanir* and *goð* rather than *vanir* and *æsir*. This shift makes it clear that *áss* and *goð* are interpreted as referring to the same category while *vanr* refers to something else.

The Prologue revealed 3 examples of *áss* and 9 examples of *goð/guð*, with a ratio of 1:3. Here, the euhemerization project is paramount as in *Ynglinga saga*. Eight of the nine examples of *goð/guð* in the Prologue refer to an ultimate god aligned with Christian theology within a Classical and Christian mod-

112 Faulkes, *Gylfaginning*, 74.

113 Cf. e.g., *allar ættir Ingvi-Freys* (Þjóð Haustl, st. 10III.5–6) ‘all the kin of *Yngvi-Freyr*’ to refer to the community of the gods, which suggests perception of a kinship relation rather than a contrast of the *Njǫrðung* with gods considered ‘*Æsir*.’

114 Faulkes, *Gylfaginning*, 18.

108 Faulkes, *Gylfaginning*, 7.

109 Faulkes, *Gylfaginning*, 13.

110 Faulkes, *Gylfaginning*, 23, 24, 29, 30, and cf. 63.

111 Faulkes, *Gylfaginning*, 23.

el of the history of the world and society. *Áss* only enters as an ethnonym in the final chapter, when addressing the migration from Troy and the spread of the ‘Æsir’ through the Germanic world.¹¹⁵ The final use of *goð* is introduced in that context in the preceding chapter, where such great feats are attributed to them *svá at þeir þóttu líkari goðum en mönnum*¹¹⁶ ‘so that they were thought to be more like gods than men.’

Across these three parts of *Snorra Edda*, use of *áss* appears most pronouncedly strategic in *Skáldskaparmál* and then to relax somewhat in *Gylfaginning*. The terms *áss* and *goð* only seem to be clearly distinct in euhemerist discourse where *áss* becomes used as an ethnonym for human beings who deceive people into thinking that they are gods. Otherwise, *áss* seems to be equivalent to *goð* and even used to refer to individual Njörðung directly.

ÁSS IN PROSE OUTSIDE OF *SNORRA EDDA* AND *YNGLINGA SAGA*

Of the *ONP*’s 123 examples of *áss* under its own and related entries, 23 are from texts other than *Snorra Edda* or *Ynglinga saga*. As addressed below, one of the 23 is problematic, reducing the number of reliable examples to 22. Since original texts are available through links in the *ONP* entry, additional citation is only given with relevant quotations and for examples not listed in the *ONP* entry.

115 Faulkes, *Gylfaginning*, 6.

116 Faulkes, *Gylfaginning*, 5.

A Problematic Reading (1 Example)

A gloss of *Auriga*, the constellation the Charioteer, is read “[a]far barð[a]ge” or *ásar barðagi*, but the original text is unclear. Interpreting the *-ar* as a genitive singular enables a translation ‘*áss*’ onslaught’ and the identification of the Charioteer with Þórr and his chariot,¹¹⁷ yet the interpretation seems to be driven by the comparison rather than by philology.¹¹⁸ Genitive singular *ásar* is found in a few examples in skaldic verse;¹¹⁹ it is never found in prose with *áss* in the sense of ‘god,’ where the inflection *-ar* was otherwise a plural form of *áss* in the sense of ‘beam, esp. transverse beam in a roof or wall.’¹²⁰ In verse, genitive singular *-ar* can be seen as register-dependent variation in morphology related to meter; in other words, the ending *-ar* was an alternative used in poetry to produce a metrically relevant extra syllable.¹²¹ The inflection is anomalous for *áss* in the sense of ‘god’ in any other context,¹²² which makes it

117 Beckman and Kålund, *Alfræði Íslenzk*, 73.

118 See also Ethridge, “Understanding,” 67–69.

119 Refr *Giz* 2III.4; KormQ *Lv* 47V.8; Þjóð *Haustr* 4III.4; Þmáhl *Máv* 3V.6; cf. Anon *Líðs* 5I.6; Eskál *Vell* 27I.4.

120 *ONP*, s.v. ‘áss 2’; the nominative plural form *-ar* is also later found for *ás* ‘god’ in *rímur* poetry (*Orðbog*, 11–12, s.v. ‘1 ás’).

121 Cf. metrically motivated variation between genitive *Ygg-s/-jar* in skaldic verse; see also e.g. Coleman, “Poetic Diction,” 32–45; Foley, *Homer’s Traditional Art*, 76–83.

122 Read as a plural through its homonym (*ONP*, s.v. ‘áss 1’), *ásar* would be nominative: ‘roof beams [gods?], onslaught.’

seem more likely that the gloss of *Auriga* says something else.¹²³

Clear Dependence on *Snorra Edda* and/or *Ynglinga saga*

(5 Examples)

Five of *ONP*'s examples appear directly linked to *Snorra Edda* and/or *Ynglinga saga*. Two of *ONP*'s examples are uses of the epithet *ása* 'of the *æsir*' with Þórr's name. One is in a variant manuscript of *Rognvalds þáttur ok Rauðs*, where it appears in an addition opening a section of text where Þórr is prominent; the other is in *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, where Þórr is only named as the father of a slain giant. These are dated in the *ONP* to the late fourteenth and late fifteenth century, respectively. *ONP* also lists two examples of this epithet's use with Þórr's name in *Snorra Edda*, where it is actually found seven times in *Gylfaginning* and once in *Skáldskaparmál*, as well as listing the single use of *ása* as an epithet of Óðinn in *Ynglinga saga*.¹²⁴ The expression *ása Þórr*

seems to have a traditional basis, but *ása* is only found once as an epithet in eddic (or skaldic) verse, where it allows Þórr's name to be used with vocalic alliteration and thus appears metrically driven.¹²⁵ In *Snorra Edda*, usage differs by both foregrounding the epithet and presenting it as relevant in prose. The lack of evidence that the epithet was generally common in verse makes it probable that use in these two relatively late sagas is directly or indirectly influenced by *Snorra Edda*. Another two of *ONP*'s examples draw on the euhemerist discourse of *Ynglinga saga*. *Sorla þáttur* clearly draws on *Ynglinga saga* and includes one use of *æsir* as an ethnonym for the people who migrated from *Ásialand*. *ONP* cites an example of *ása konungr* 'king of the *æsir*' under a separate entry.¹²⁶ The example is from a chapter of *Flateyjarbók* that combines information from *Ynglinga saga* and *Snorra Edda* in tracing the genealogy of Haraldr *hárfagri* from Óðinn, referred to as *ása konungr*, a phrase that is also repeated

ása does not appear prominently in poetic sources. However, in contrast to the two sagas above, where the epithet seems arbitrary, poetic phraseology in *Gautreks saga* appears as a device for making the god's speech seem elevated, so the epithet may have been introduced through a direct connection with poetic diction.

123 Proposing an alternative reading for "[?]far" is beyond the scope of the current article, particularly when the interpretation of the first letter(s?) in the gloss are not clear.

124 Shortly before publication, I identified an additional example of *ása Þórr* in *Gautreks saga* (*Fornaldarsögur Norðurlanda*, III: 35). Using basic 'find' functions in a digital edition of the saga (Heimskringla.no, *Gautreks saga*), Þórr's name is found ten times, nine in third person narration without epithets, and once in direct speech with the epithet. Here, Þórr refers to himself as *ása Þórr* alongside the predominantly poetic phrase *bundviss jötunn* 'hound-wise giant.' *Gautreks saga* reflects an interest in poetry, so influence from *Snorra Edda* is quite possible, particularly when the epithet

125 *Hárbarðsljóð*, st. 52.1. The epithet is also found in *rímur*, used in alliteration, but it primarily occurs in *Þrymlur* rather than generally with use of Þórr's name (Jónsson, *Rímnasafn*, e.g. 279, 283, 284, 313). Although use in *rímur* might be influenced by *Snorra Edda*, it seems improbable that these sagas drew their use in prose from *rímur* poetry rather than from *Snorra Edda*'s prose, particularly when the uses have no connection with poetics or elevated speech.

126 *ONP*, s.v. 'ása konungr.'

in the following chapter. The fifth of *ONP*'s examples is the only listing under the entry for *ása heiti* 'poetic equivalents for *æsir*';¹²⁷ the example comes from *The Third Grammatical Treatise*, attributed to Snorri Sturluson's nephew, Óláfr Þórðarson. The closeness of Óláfr and Snorri makes it reasonable to infer that using *æsir* as an example category of *heiti* is under the influence of *Edda*, where the phrase is found three times in Faulkes's edition.¹²⁸ These five examples account for more than 20% of *ONP*'s 22 reliable examples of *áss* from outside *Snorra Edda* and *Ynglinga saga*. In other words, more than one in five of these examples are directly or indirectly dependent on those works or their stimulation of uses of *áss* in prose.

Translation Literature (6 Examples)

Six of *ONP*'s examples come from translation literature. These fall into two groups. Three examples are in the phrase *sólar áss* 'áss of the sun,' which receives a separate entry in *ONP*.¹²⁹ Only found in translation literature, this expression appears to have been generated to refer to the Classical god Apollo. The earliest example is found in *Díalógar (Viðröður) Gregors páfa*, on which the example from *Benedikts saga* seems directly dependent. The third example is from *Thómass saga postula*. On the other hand, there are 10 examples taken from eight sagas listed under

sólar goð/guð 'god of the sun,' sometimes explicitly identified as Apollo.¹³⁰ *Sólar goð* seems to be introduced once alongside *sólar áss* in a copy of *Thómass saga*,¹³¹ and *sólar áss* disappears entirely from the second version of the saga, where the text seems to have been freely rephrased rather than copied systematically with no less than seven uses of *sólar goð/guð* in the relevant passage (from which *ONP* cites only one of each spelling).¹³² *ONP* lists an additional four examples of *sólar goð/guð* under a separate entry for *sólar guðs hof* 'temple of the sun-god.'¹³³ In contrast to *áss*, use of *goð/guð* is also found in similar translations like *sævar goð* 'god of the sea' and *drauma goð* 'god of dreams.'¹³⁴ Why *áss* rather than *goð* was used for Apollo in the translation of Gregory's *Dialogues* is unclear, and returned to at the conclusion of this survey. *Sólar áss* looks like an anomaly when *sólar goð/guð* is so much more common and widespread as well as following a more common paradigm for references to types of god outside of verse.

The three remaining examples from translation literature all come from *Clemens saga*, ch. 7–8. *Áss* is actually found four times in the saga (where *sólar goð* is twice used for Apollo¹³⁵). The anti-pagan discourse concentrates on the names Þórr and Óðinn. The first use of *áss* in the text is a sentence on how

127 *ONP*, s.v. 'ása heiti.'

128 Faulkes, *Skáldskaparmál*, 40, 113, 114.

129 *ONP*, s.v. 'sólar-áss.'

130 *ONP*, s.vv. 'sólar-goð,' 'sólar-guð.'

131 Unger, *Postola sögur*, 725 note 5.

132 Unger, *Postola sögur*, 733–734; see also *ONP*, s.vv. 'sólar-goð,' 'sólar-guð.'

133 *ONP*, s.v. 'sólar-guðs-hof.'

134 *ONP*, s.vv. 'draumar-goð,' 'sævar-goð.'

135 Carron, *Clemens saga*, 4.

wicked and deceitful were *Þórr eða Óðinn eða aþrir æsir* ‘Þórr and Óðinn and other gods (æsir).’¹³⁶ The writer exhibits interest in use of alliteration with names for gods, so word choice here may also be driven by alliteration. Two examples appear along with four uses of *goð* around a list in which a number of gods are named in a series of alliterative phrases. The first use of *áss* refers to Þórr in the phrase *inn sterksti áss áræðisfullr* ‘the strongest áss, full of courage,’ where choice of *áss* produces alliteration in the phrase while avoiding a third use of *goð* within the same sentence.¹³⁷ The second use follows the list of gods and is also preceded by *goð* in the same sentence. Whether the second use is motivated by alliteration is less clear, but the context of foregrounding poetic principles of text organization can be seen as linked to a shift into the poetic register where *áss* is common as a poetic and alliterative term. This use of *áss* seems to be as a simple synonym for *goð* with no indication that it excludes the *Njörðung*, who are all named in the alliterative list. The final use of *áss* in this saga is followed immediately by use of *goð* in the statement that *Clemens slæsk á it mesta ámæli við Þór eða Óþin ok alla fælis hann þá æsi ok öll goð ór* ‘has entered into the greatest abuse of Þórr and Óðinn and he mocks all those [things] of the áss and [mocks] all our gods (*goð*).’¹³⁸ The expression *alla ... þá æsi*, making ‘all those’ the

object of the verb with dative singular *áss*, is exceptional. The dative rather than genitive indicates an intrinsic relation to the *áss* (as with e.g. body parts) and likely refers to ‘powers’ or something similar.¹³⁹ The referent of *áss* is impossible to resolve from the text, since *áss* is not found used as a name like *Týr*, but it is likely chosen to avoid using *goð* consecutively for the two distinct referents amid further play with alliteration. Use of *áss* is less frequent than *goð* in the saga, but the number of uses is striking in comparison with how rare the word is elsewhere, which supports the view that use of *áss* is connected to the writer’s poetic style.

Interference from Poetic Diction (2 Examples)

Use of *áss* in connection with poetic diction is not limited to *Clemens saga*. Two more of *ONP*’s examples also seem to reflect interference from poetic use of *áss*. Both are *Landnámabók* variants of the description of men arriving at *þing* so decked out *at menn hugðu at æsir væri þar komnir* ‘that people thought that *æsir* had come there.’¹⁴⁰ The same idea of seeming more like gods (*goð*) than men is found in the Prologue of *Snorra Edda*,¹⁴¹ a statement in *Völsunga saga* about *Sigurðr* that, *bygg ek at hér fari einn af goðunum*¹⁴² ‘I

136 Carron, *Clemens saga*, 36, 37.

137 Carron, *Clemens saga*, 44, 45.

138 Carron, *Clemens saga*, 46, 47, and cf. *fælis öll goð ór* ‘mocks all our gods’ on 44, 45.

139 Carron translates *alla ... þá æsi* as “all the divinities.”

140 The same statement and stanza are also reproduced in *Barðar saga* (Vilmundarson and Vilhjálmsson, *Barðar saga*, 171–172).

141 Faulkes, *Gylfaginning*, 5.

142 Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson, *Fornaldarsögur*, I: 53.

think that here is coming one of the gods,’ and what seems to be the only use of *goð* not for the Christian deity in *Morkinskinna*, describing the rich dress of King Sveinn’s sister as *sem goð væri sett á stalla*¹⁴³ ‘as a god would be set on an altar.’ The identification of impressive people with gods appears to be a conventional idiom. The sentence in *Landnámabók* precedes an authenticating skaldic stanza expressing the same information, using *æsir* in alliteration. Use of *æsir* rather than *goð* in the prose can be considered the result of interference from the stanza which is the source of the information, anticipating its phraseology, rather than *áss* being chosen for either semantics or style.¹⁴⁴

Ritual Speech (5 Examples)

Five of *ONP*’s examples are connected with contexts that might be described as ritual speech. Three of these are in the wording of oaths and two are in references to *minni* ‘memorial drinks.’ The *ONP* lists the legal oath-taking formula invoking *Freyr ok Njörðr ok hinn almáttki áss* ‘Freyr and Njörðr and that almighty *áss*’ from a version of *Landnámabók*.¹⁴⁵ The variant word order *áss hinn almáttki* of this passage in another copy of *Landnámabók* is not listed,¹⁴⁶ although a text-dependent variation is cited from

Þorsteins þáttr uxafóts.¹⁴⁷ Who the ‘almighty *áss*’ is remains debated, although Þórr is the popular choice.¹⁴⁸ Naming Freyr and Njörðr excludes the male gods conventionally identified as ‘Vanir,’ which leaves other non-Christian male gods among those classed as ‘Æsir.’ Although it may be compared to the mysterious use of *áss* in *Clemens saga*, a third *ONP* example is the oath from *Víga Glúms saga*, which includes the phrase *ok segi ek þat æsi* ‘and I say it to the *áss*.’ Although Þórr has been argued to be the *áss* of this oath as well,¹⁴⁹ the oath is said in a temple of Freyr, a context which suggests that Freyr is designated as *áss* rather than *goð* or *vanr*.¹⁵⁰ The two references to *minni* are from *Óláfs saga helga*, in the sentence *Var konungi svá sagt, at þar væri minni qll signuð ásum at fornum sið* ‘To the king was thus said that there would all memorial drinks (*minni*) be consecrated to the *æsir*, according to the old way,’ and *Bósa saga*, where the similar *minni* cannot be assumed to be independent of influence from *Óláfs saga*.¹⁵¹ About 20% of *ONP*’s examples outside of *Snorra Edda* and *Ynglinga saga* are

143 Jónsson, *Morkinskinna*, 39.

144 See also note 82 above on uses of *áss* in paraphrases of verse in *Völunga saga*.

145 Benediktsson, *Lánðnámabók*, ch. S309 / H270.

146 Benediktsson, *Lánðnámabók*, 314 note 6.

147 Text-dependence is transparent because a whole passage has been taken from *Landnámabók*.

148 Aðalsteinsson, *Under the Cloak*, 36; Gunnell, “How High,” 113; Tapp, “Hinn almáttki *áss*,” 99.

149 Tapp, “Hinn almáttki *áss*,” 97–99. This interpretation is presumably led in part by assuming Freyr is not an *áss*.

150 Gunnell notes that Þórr seems to be absent from this and other sagas where Freyr dominates (“Pantheon?” 68 note 13), which points away from Þórr as the referent for *áss* here.

151 Cf. Jiriczek, “Einleitung,” il; Koskela Vasaru, “Bjarmaland,” 303–04 and works there cited.

thus in reported ritual speech or labels for a type of ritual. This category of use can be compared to poetic vocabulary, connecting *áss* with elevated speech registers in which diction might be marked by formalized divergences from conversational language. If this is correct, *áss* in the alliterative *hinn almattki áss* would more likely reflect the register of oath-taking than *áss* as a categorical distinction of ‘one of the *æsir*-gods.’ The near-exclusive use of the epithet *almattki* for the Christian God makes it reasonable to consider that reference is not necessarily to one of the ‘Æsir’ as understood in today’s scholarship.

Áss of a fell

(3 Examples)

Three of *ONP*’s examples refer to an *áss* of a *fell* ‘hill.’ Two of these are variants of the insult in *Njáls saga* suggesting a man’s passive role in sexual encounters with an *áss*: *þú ert brúðr Svínfellsáss* ‘you are the bitch of the *áss* of Svínfell.’ One of these includes a note that *Svínfellsáss* has a manuscript variant *Snæfellsáss* ‘*áss* of Snæfell.’ The third is reference to Barðr *Snæfellsáss* in *Víglundar saga*. *ONP* does not list examples from *Barðar saga Snæfellsáss*, where, not including titles,¹⁵² I find an additional eight examples of *Snæfellsáss*, never used independently of Barðr’s name.¹⁵³ The

Norse god Bragi is sometimes considered a deification of the first poet Bragi owing to their shared name,¹⁵⁴ but, outside of euhemerist discourse, sources only make such a transition explicit for Barðr. There is, however, a comparable and equally unique description of Óláfr *digrbeinn* who becomes identified as *Geirstaðaálfr* ‘*álfr* of Geirstaðar’ after his death.¹⁵⁵ The supernatural agency of kings, also after their death, is more widely attested, but only Óláfr *digrbeinn* is lexically identified with a category of supernatural agent.¹⁵⁶ However, Jordanes observes similar traditions among the Goths, stating that their king Thanausis was venerated *inter numina* ‘among their divinities’ after his death,¹⁵⁷ and that, after a great victory over a Roman army, the Germanic leaders *non puros homines sed semideos id est ansis vocaverunt*¹⁵⁸ ‘were not called pure humans but demi-gods, that is *anses*.’ The introduction of the Germanic *ans-* is marked, suggesting that there is something distinctive in the term that accounts for use of *semidei* rather than *numinis* ‘supernatural agent, divinity,’ which is Jordanes’s preferred term for beings venerated by the Goths. The significance of Jordanes’s use of *ans-* has been debated,¹⁵⁹ but the pronounced introduction of the word suggests

154 See e.g. Simek, *Dictionary*, 42, s.v. ‘Bragi,’ and see also 143–44, s.v. ‘Hermóðr.’

155 Vigfússon and Unger, *Flateyjarbok*, II: 6–9.

156 See Sundqvist, *Freyr’s Offspring*.

157 Jordanes, *Getica*, 67 and cf. 64.

158 Jordanes, *Getica*, 76.

159 See e.g. Helm, *Religionsgeschichte*, II: 32–34; de Vries, *Religionsgeschichte*, II: 7–8.

152 The question of titles becomes complicated: see e.g. Vilmundarson and Vilhjálmsson, *Barðar saga*, lxxiii.

153 Vilmundarson and Vilhjálmsson, *Barðar saga*, 120, 126, 135 (*Snjófellsáss* in variants), 139, 141, 142, 149, 172.

that it was not a term specifically for gods of the cosmological sphere and instead was understood as more similar to ON uses of *áss* to refer to supernatural agents that inhabit the empirically perceived landscape and perhaps to *álfr* used in connection with *Óláfr digrbeinn*. Use in ‘*áss* of a *fell*’ expressions stands apart from use in poetic or ritual discourse but is comparable to use of Jordanes’ *anses*, runic *garðáss*, and would be consistent with interpretation of *landáss* as equivalent to *landálfr* in Egill’s stanzas.

Decorations in the Hippodrome (1 Example)

ONP’s remaining example is in *Morkinskinna*’s brief description of images in Constantinople’s hippodrome: *æsir ok Volsungar ok Gjúkungar gørt af kopar ok málmi með svá miklum hagleik, at þat þykkir kvikt vera ‘æsir* and *Volsungs* and *Gjúkungs* made of copper and metal with such great skill that they seemed to be alive.¹⁶⁰ Paganism seems polarized in *Morkinskinna* and attention is not otherwise given to pagan gods or rituals. It is thus surprising that rich representations of pagan gods appear as part of the dazzling splendour of Constantinople. Three aspects stand out in this case: use of *áss* rather than *goð*; positive representation within *Morkinskinna*; and presenting the *æsir* alongside hu-

man heroes (although this may only appear anomalous owing to brevity). The description could be an *interpretatio Germanica* of representations of Greek gods and heroes, but *goð* would be expected rather than *áss*, unless the word choice is speculated to be influenced by a poetic source being paraphrased. Nevertheless, the author’s representation of pagan gods in a positive light seems inconsistent with the text, as indeed does the whole description of the wondrous displays in the hippodrome, where *sýnisk sem menn ríði í lopti* ‘it seemed as men rode in the air’ and some feats are accounted for through *forneskja* ‘ancient arts’ or ‘magic.’¹⁶¹

Theodore M. Andersson and Kari Ellen Gade observe that the author may have a euhemerist account in mind, whereby the ‘*Æsir*’ would be a lineage from Troy, which makes it logical to find them represented in Constantinople alongside the most widely famed Germanic heroes.¹⁶² The description of the hippodrome’s wonders parallels the feats of illusion and magic that impress visitors of the ‘*Æsir*’ in *Snorra Edda*.¹⁶³ A euhemerist interpretation would account for all three peculiarities of the text—i.e., use of *áss* rather than *goð*, positive representation in *Morkinskinna* and the presentation of *æsir* alongside human heroes. To my knowledge, *Morkinskinna*’s description of the hippodrome is the only Old Norse parallel to *Snorra Edda*’s euhemerist descriptions of the deceptive

160 This statement also appears in a version of *Saga Sigurðar jórsalafara, Eysteins ok Ólafs* (Linder and Haggson, *Heimskringla*, 153), between what would be the end of ch. 12 and ch. 13 of the Íslenzk Fornrit edition (cf. Aðalbjarnarson, *Heimskringla*, III: 253).

161 Jónsson, *Morkinskinna*, 350.

162 Andersson and Gade, *Morkinskinna*, 453n. 4.

163 Faulkes, *Gylfaginning*, 7–8; Faulkes, *Skáldskaparmál*, 1.

displays of the ‘Æsir.’ The probability that *Morkinskinna*’s single use of *áss* appears within this description only accidentally is close to zero, particularly as this is one of *Morkinskinna*’s only two uses of a common noun for ‘god(s).’¹⁶⁴ *Morkinskinna*’s description can thus be considered somehow connected with the euhemerist representation in *Edda*. In this case, *Morkinskinna* seems to affirm the feats described in *Edda*, presenting them as wonders performed by people in Byzantium, the part of the world from which the ‘Æsir’ came. The caveat remains that euhemerism is not explicit in *Morkinskinna* and must be assumed for the interpretation, but the evidence is nevertheless compelling.

According to Andersson and Gade, *Morkinskinna* was most likely composed between 1217 and 1222.¹⁶⁵ *Edda* seems to have been composed soon after Snorri returned from Norway in 1220 and likely before 1223,¹⁶⁶ so both may have been influenced by the same contemporary discussions or one may have drawn directly on the other. That *Morkinskinna* handles the euhemerist interpretation of the ‘Æsir’ as assumed knowledge rather than explaining it suggests that it relies on an independent authority. Nothing suggests a work linking *æsir* to *Asia* prior to *Edda*, whereas this link is consistent with *Edda*’s interest in poetic language and etymology, and also with *Edda*’s stance toward pagan gods. If use of *æsir* in *Morkinskinna*

reflects a euhemeristic interpretation, then the description of the hippodrome has more likely than not been inspired by *Snorra Edda* (in some form). This scenario would seem to leave only a quite narrow chronological window of sometime during 1220–1222.

OVERVIEW OF ÁSS IN PROSE

Current ideas of the ‘Æsir’ and ‘Vanir’ as two ethnic groups or tribes of gods are primarily built through the lens of *Ynglinga saga*, where the ethnic categories are a euhemerization. If both *Ynglinga saga* and *Snorra Edda* are accepted as being authored or organized by Snorri Sturluson (or otherwise by the same agency), *Ynglinga saga* can be viewed as the last of a series of texts within a broader (and potentially evolving) euhemerization project. The prominence of *áss* in contrast to *goð* in *Snorra Edda* can be viewed in this light. Curiously, *áss*’s prominence decreases between *Skáldskaparmál* and *Gylfaginning* in inverse proportion to the foregrounding of euhemerization, but this is also as emphasis on poetic diction decreases. The focus on poetic diction in *Skáldskaparmál* may at least have been a factor in the preferred use of *áss*, which likely conferred on narration an impression of elevated or poetic speech for contemporary audiences. *Snorra Edda* does not exhibit an interest in distinguishing *áss* as a subcategory of *goð*.¹⁶⁷ On the other hand, introduction of the term *vanr* in connection with the cosmogonic conflict co-occurs

164 Cf. Jónsson, *Morkinskinna*, 39, quoted above.

165 Andersson and Gade, *Morkinskinna*, 66–67.

166 Wanner, *Snorri*, 99 and works there cited.

167 Faulkes, *Gylfaginning*, 63.

with a shift from use of *áss* to *goð* in both *Skáldskaparmál* and *Gylfaginning*. This shift stresses that, whatever group *vanir* referred to, contrast was with ‘gods,’ not with ‘Æsir.’ The euhemeristic discourse of *Ynglinga saga* obscures the relationship of *vanir* to *goð*, but if we accept that this text evolved on the trajectory of the different parts of *Snorra Edda*, there is no reason to believe that the author ever considered the euhemerized *vanir* to have a background as *goð*.

The *ONP*’s 23 examples from outside *Snorra Edda* or *Ynglinga saga* reduce to 22 when **ásar barðagi* is excluded. Of the remaining 22, six (including *Morkinskinna*) appear directly or indirectly dependent on *Snorra Edda* or *Ynglinga saga*, five seem to be linked to poetic style or diction; five are connected with ritual speech; three are used in the expression *sólar áss* in translation literature; and three are used with reference to a type of local land spirit. Examples dependent on *Snorra Edda* or *Ynglinga saga* are in two uses of *ása* as an epithet, one using the phrase *ása heiti* in the discussion of poetry, and only two examples (including *Morkinskinna*) use it in distinguishing *æsir* as an ethnos of mortals from *goð*, with a third, epithet-like use in the phrase *ása konungr* ‘king of the *æsir*.’ The only examples which seem to make a semantic distinction between *áss* and *goð* are these euhemerized uses and the examples of *áss* of a *fell*, similar to the runic inscription *garðáss*.

When examples under the influence of *Snorra Edda* or *Ynglinga saga* are taken aside

along with the *áss* of a *fell* examples, only 13 of *ONP*’s examples remain, of which 10 appear connected to shifts in register or style, whether poetic or ritual. These do not use *áss* rather than *goð* for a categorical distinction of ‘Æsir’ from ‘Vanir,’ and seem instead to include, or, in the oath of *Víga-Glúms saga*, refer directly to *Njorðung*, which is consistent with both uses of *áss* in verse and in *Snorra Edda*. The remaining three examples are uses of *sólar áss*. The motivation for use of *áss* in the translation of Gregory’s *Dialogues* is uncertain. Finding an outlier among examples of a word rarely found outside of poetry is not itself surprising. The example can also be historically contextualized as from a time when vernacular written registers were just forming. Use of *áss* rather than *goð* could thus have been linked to a sense that writing generally or the language being translated in particular mandated an elevated register, although this remains only speculation. Nonetheless, there is no reason to consider use of *sólar áss* to reflect a semantic distinction from *goð*. In the context of uses of *áss* reviewed here, and accepting that use of *sólar áss* in *Benedikts saga* is dependent on the translation of Gregory’s *Dialogues*, use of *sólar áss* rather than the more common *sólar goð/guð* in a version of *Thómass saga* can be considered also somehow dependent on the same translation.

In overview, prose sources outside of *Snorra Edda* and *Ynglinga saga* support the view that *áss* was a word used in poetic or otherwise elevated speech for *goð*, generally

consistent with use in *Snorra Edda*. They also offer evidence that *áss* was used for a type of potentially benevolent supernatural agent residing in the experienced landscape. Neither these sources nor *Snorra Edda* support a view of *áss* as referring to the subcategory of gods identified as ‘Æsir’ in current scholarship. Perhaps the most striking evidence for how the term *áss* was used and understood is its lack of presence in the prose corpus. *Snorra Edda* or *Ynglinga saga* do not seem to have significantly stimulated use of *áss* in euhemerization discourse: only three such uses (including *Morkinskinna*) remain in the minority even of examples influenced by these works. Nor, however, is *áss* developed as somehow anti-Christian either in *Edda* or elsewhere, which is surprising if the word *áss* commonly referred to an exclusive set of non-Christian gods, and particularly if it referred to ‘gods like Óðinn and Þórr’ who were prominent in discourse on paganism. The lack of evidence that *áss* was taken up outside of *Edda* speaks against the idea that it was a word for specifically non-Christian gods or some group thereof, otherwise we should expect some trace of it used in that way in discourse on paganism; such use never manifests outside of euhemerism, and even there seems to receive little interest. This lack of engagement with the word *áss* supports the view that its use in the sense of ‘god of cosmological proportions’ was not generally perceived as semantically different from *goð* but rather that the words were semantically equivalent and *áss* was simply

used in poetic or other elevated forms of discourse. There are also indications that, outside of those types of discourse, the primary meaning of *áss* may not have referred to gods of such proportions at all, but rather to some type of local supernatural agent.

PERSPECTIVES

The review of evidence above constitutes another volley in the Vanir Debate. Simek has taken a hammer to current scholarship’s ideas about ‘Vanir’ as a term for a category of gods, built centrally on the mythographic and euhemerist projects of *Snorra Edda* and *Ynglinga saga*. His “Obituary” for this category sparked a heated discussion that may ultimately redefine how we conceive Norse gods as belonging to different groups. Here, attention has been turned to the other half of scholarship’s bipartite system of divinities, bringing ‘Æsir’ under scrutiny. Etymology suggests that the word *áss* has a long history and presumably changed in meaning over time, so that **ansur* may have been used differently at the time of the Vimose bronze buckle inscription or when the *æsir-álfar* collocation became established than when *áss* is used in medieval Norse sources. The medieval sources suggest that *áss* had become primarily an equivalent for *goð* comparable to, if more common than, *týr*, used in poetry and ritual discourse. Such usage could be inclusive of the Njörðung with no clear evidence that *áss* was used for a subgroup of *goð* that excluded the ‘Vanir.’ Moreover, *Snorra Edda* is observed to contrast *vanir* with *goð*, suggest-

ing that the word *vanir* was not conceived as referring to ‘gods’ at all.¹⁶⁸ Use of *áss* to refer to supernatural agents in the local landscape may reflect the more commonplace use of the word outside of poetic or ritual speech in the time of the written sources, although this use may not have been prominent, judging from the relatively few examples. Put simply: the sources do not support current scholarship’s construction of a bipartite division of the Norse divine community into ‘Æsir’ and ‘Vanir.’

Simek asserts that “it is high time to bury” the ‘Vanir,’¹⁶⁹ and it seems that we should go a step farther and lay the ‘Æsir’ to rest as well. Nevertheless, these proposals with the arguments and evidence behind them are contributions to discussion on topics to be engaged and responded to by others, evolving more subtle and nuanced perspectives than any one scholar would develop alone. Breaking down the ‘Vanir’ as a category has stimulated critical consideration of the Njörðung as a distinct group within the mythology. Breaking down the ‘Æsir’ may similarly bring into focus the group of gods

at the core of this identity also in terms of a kin group linked especially to Óðinn and Þórr. This, in its turn, raises questions about gods like Týr and Heimdallr, who seem to be outside of both kin groups although they have been attributed an ‘Æsir’ (i.e. ‘non-Vanir’) identity by default. Breaking down these categories may seem dramatic, but many perspectives on the mythology may be little affected. Structural differentiation between ‘Æsir’ and ‘Vanir’¹⁷⁰ or differences in ritual activity surrounding them¹⁷¹ can simply be reinterpreted in terms of the respective kin groups in the divine community.¹⁷² On the other hand, removing the lens of scholarship’s ‘Æsir’/‘Vanir’ division makes it possible to observe, for example, that gods do not seem to mix freely in stories; their interaction seems mainly to parallel their networks of social relations, which makes it interesting that Freyja, married to Óðr, has encounters with Óðinn, Loki and Þórr in stories, but not Freyr and Njörðr.

Scholarship’s fundamental categories of ‘Æsir’ and ‘Vanir’ have structured both thinking about the mythology and also research. Challenging such basic concepts will not be accepted lightly, especially where rejecting those concepts might threaten scholars’ views and interpretations in which they have become invested.¹⁷³ Anything with such

168 Whatever the word *vanir*’s etymology, it was most likely interpreted in the preserved sources as referring to a recognizable mythic ethnos, in which case the only probable referent would be the *jǫtnar* ‘giants’ (cf. Kuusela, “Halls”). In this case, the qualities like sexuality that scholars commonly attribute to the *vanir* would reflect associations already recognized for the *jǫtnar* (see e.g. Clunies Ross, *Prolonged Echoes*). However, discussing the implications of this reassessment for the Njörðung would depart from the question of the referent of *æsir*.

169 Simek, “The Vanir” (2010), 18.

170 Schjødt, “New Perspectives”; see also Motz, *The King*; Tolley, “In Defence.”

171 Gunnell, “Blótgyðjur”; Tolley, “In Defence.”

172 Cf. Gunnell, “Pantheon?”

173 Cf. Campbell and Kay, “Solution Aversion.”

deep roots in our thinking is not easily set aside. Yet contributions to the Vanir Debate have been precisely that—contributions to a discussion that is ongoing, the engagement with which is constitutive of participation in the field, to which I was initiated through my first encounter with Simek and his beard.

Our research builds on identifying patterns in the evidence, exploring those patterns and interpreting them. Nevertheless, our interpretations emerge within broader frameworks for understanding the materials and in relation to current interests and concerns, which are all significant factors for what comes into focus and what sorts of interpretations seem relevant. The Vanir Debate has brought basic features of those frameworks into question, producing reassessments that also make it relevant to reflect on our own reactions to those arguments and the stances we take to them. The Debate raises questions about the history of scholarship's bipartite vision of the Norse gods, for example in relation to nineteenth-century National-Romanticism or the tempestuous period of the World Wars. Such questions may equally be turned to the researchers making the interpretation: the foundation for reassessing the 'Vanir' was laid by a matron of the discipline at the time when the 'Great Goddess' theory was being prominently debated for Germanic mythology.¹⁷⁴ Curiously enough, the Vanir Debate proper, arguing about the validity

of a whole category of gods of fertility, has only been engaged by senior men, and, thus far, only those men with beards have had the confidence to reject it. The patterns are indeed present in the data, and we can certainly weave interpretations around them, much as the identification of patterns and their interpretation gradually evolved the dynamic image of 'Vanir' familiar to scholarship today. It is thus sometimes good to keep in mind, as Sigmund Freud is said to have once said, that "Sometimes a cigar is just a cigar," or, in the overwhelming majority of cases, an *áss* is just a *goð*.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Alfræði Íslenzk: Íslandsk encyklopædisk litteratur II: Rímtol. Edited by N. Beckman and Kr. Kålund. Copenhagen: Møllers, 1914–1916.

Clemens saga – The Life of St Clement of Rome. Edited and translated by Helen Carron. Viking Society for Northern Research Text Series 17. London: Viking Society for Northern Research, 2005.

Danakonunga sögur. Edited by Bjarni Guðnason. Íslenzk Fornrit 35. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 1982.

Dudo of Saint Quentin. *De moribus et actis primorum Normanniæ ducum*. Edited by Jules Lair. Cannes: Le Mlanc-Hardel, 1865.

Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern I: Text. Edited by

174 See e.g. Motz, *The Faces of the Goddess*; Motz, "The Great Goddess."

- Gustav Neckel and Hans Kuhn. 4th ed. Heidelberg: Winter, 1963.
- Flateyjarbok: En samling af norske kongesagaer*. Edited by Guðbrandur Vigfússon and Carl Rikard Unger. 3 vols. Oslo: Mallings, 1860–1868.
- Fornaldarsögur Norðurlanda*. Edited by Guðni Jónsson and Bjarni Vihjálmsón. 3 vols. Reykjavík: Forni, 1943–1944.
- Gautreks saga*. Digitized edition of *Gautreks saga* from *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Edited by Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson, first published 1943–1944. Heimskringla.no. Accessed February 2, 2019. http://heimskringla.no/wiki/Gautreks_saga.
- Harðar saga – Barðar saga – Þorskfirðinga saga – Flóamanna saga*. Edited by Þórhallur Vilmundarson and Bjarni Vilhjálmsson. Íslenzk Fornrit 13. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornrita Félag, 1991.
- Heimskringla*. Edited by Bjarni Aðalbjarnarson. 3 vols. Íslenzk Fornrit 26–28. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1941–1951.
- Heimskringla eða Sögur Noregs konunga Snorra Sturlusonar*, vol. 3. Edited by Nils Linder and K. A. Haggson. Uppsala: W. Schulte, 1872. Digitized edition available at Heimskringla.no. Accessed June 23, 2018. <http://www.heimskringla.no/wiki/Heimskringla>.
- Historia Norwegie*. Edited by Inger Ekrem and Lars Boje Mortensen. Translated by Peter Fisher. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006.
- Íslendingabók – Landnámabók*. Edited by Jakob Benediktsson. Íslenzk Fornrit 1. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornrita Félag, 1968.
- Jordanes. *Iordanis Romana et Getica*. Edited by Theodor Mommsen. Monumenta Germaniae Historica Auctores Antiquissimi 5.1. Berlin: Weidmann, 1882.
- McKinnell, John and Rudolf Simek in collaboration with Klaus Düwel. *Runes, Magic and Religion: A Sourcebook*. Studia Mediaevalia Septentrionalia 10. Vienna: Fassbaender, 2004.
- Morkinskinna*. Edited by Finnur Jónsson. Copenhagen: J. Jørgensen and Co., 1932.
- Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157)*. Translated by Theodore M. Andersson and Kari Ellen Gade. Islandica 60. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.
- ONP = *Dictionary of Old Norse Prose*. Accessed June 6, 2018. <https://onp.ku.dk/>.
- Postola sögur: Legendariske fortælinger om Apostlernes liv: Deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød: Efter gamle haandskrifter*. Edited by O. R. Unger. Oslo: Bentzen, 1874.
- Rímnasafn: Samling af de ældste islandske rimmer I*. Edited by Finnur Jónsson. Copenhagen: Møllers, 1905–1912.
- Runic Dictionary database. “DR SCHL3 (DR SCHL3) – Schleswig rune-stick.” Accessed June 6, 2018. <https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?table=mss&id=15225&if=runic>.

- Saxo Grammaticus. *Saxonis Gesta Danorum*. Edited by J. Olrik and H. Ræder. Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1931.
- The Skaldic Database*. Accessed June 6, 2018. <https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?if=default&table=database>.
- Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. 9 vols. Turnhout: Brepols, 2007–present.
- Snorri Sturluson. *Edda: Háttatal*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 1999.
- . *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. 2nd ed. London: Viking Society for Northern Research, 2005.
- . *Edda: Skáldskaparmál*. Edited by Anthony Faulkes. 2 vols. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- Ynglinga saga*. Digitized edition of *Heimskringla eða Sögur Noregs konunga Snorra Sturlasonar*. Edited by N. Linder and H. A. Haggson. First published Uppsala: W. Schulz, 1869–1872. Heimskringla. no. Accessed June 23, 2018. http://www.heimskringla.no/wiki/Ynglinga_saga.
- SECONDARY SOURCES
- Aðalsteinsson, Jón Hnefill. *Under the Cloak: A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*. 2nd ed. Translated by Terry Gunnell. Reykjavík: Háskólaútgáfan Félagsvísindastofnun, 1999.
- Boije, Sten. “Bohusläns runinskrifter.” *Bidrag till kännedom om Göteborgs och Bohusläns fornminnen och historia* 3 (1886): 258–88.
- Bonnetain, Yvonne. *Der nordgermanische Gott Loki aus literaturwissenschaftlicher Perspektive*. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 733. Göppingen: Kümmerle, 2006.
- de Boor, Helmut. “Die religiöse Sprache der *Völuspá* und verwandter Denkmäler.” In *Deutsche Islandforschung 1930 I: Kultur*, edited by Walther Heinrich Vogt, 68–142. Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft 28,1. Wrocław: Hirt, 1930.
- Calin, Didier. *Dictionary of Indo-European Poetic and Religious Themes*. Collection “Linguistique” 3. Paris: Les Cent Chemins, 2017.
- Campbell, Troy H., and Aaron C. Kay. “Solution Aversion: On the Relation between Ideology and Motivated Disbelief.” *Journal of Personality and Social Psychology* 107, no. 5 (2014): 809–24.
- Clunies Ross, Margaret. *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society Volume I: The Myths*. The Viking Collection 7. Viborg: Odense University Press, 1994.
- Coleman, R. G. G. “Poetic Diction, Poetic Discourse and the Poetic Register.” In *Aspects of the Language of Latin Poetry*, ed. J. N. Adams and R. G. Mayer, 21–93. New York: Oxford University Press, 1999.
- Düwel, Klaus, and Yuriy Kuzmenko. “Runic Inscriptions in Eastern Europe – An Overview.” *Studia Historyczne* 56, no. 3 (2013): 327–61.
- Ekrem, Inger. “Essay on Date and Purpose.” In *Historia Norwegie*, edited by Inger

- Ekrem and Lars Boje Mortensen, 155–225. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006.
- Etheridge, Christian. “Understanding Medieval Icelandic Astronomy through the Sources of the Manuscript GKS 1812 4to.” Master’s thesis, Aarhus University, 2012.
- Faulkes, Anthony. “Descent from the Gods.” *Mediaeval Scandinavia* 11 (1978–1979): 92–125.
- Foley, John Miles. *Homer’s Traditional Art*. University Park: Pennsylvania University Press, 1999.
- Frog. “*Alvíssmál* and Orality I: Formula, Alliteration and Categories of Mythic Being.” *Arkiv för Nordisk Filologi* 126 (2011): 17–71.
- . “The (De)Construction of Mythic Ethnography I: Is Every *þurs* in Verse a *þurs*?” *RMN Newsletter* 6 (2013): 52–72.
- . “The (De)Construction of Mythic Ethnography II: *Hrimþurs* and Cosmogony (A Contribution to the Vanir Debate).” *RMN Newsletter* 8 (2014): 38–55.
- . “Language and Mythology: Semantic Correlation and Disambiguation of Gods as Iconic Signs.” In *Shamanhood and Mythology: Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research: In Honour of Mibály Hoppál, Celebrating His 75th Birthday*, edited by Attila Mátéffy and György Szabados with Tamás Cserneyi, 85–134. Budapest: Hungarian Society for Religious Studies, 2017.
- . “Metrical Entanglement and *dróttkvætt* Composition – A Pilot Study on Battle-Kennings.” In *Approaches to Nordic and Germanic Poetry*, edited by Kristján Árnason, Stephen Carey, Tonya Kim Dewey, Haukur Þorgeirsson, Ragnar Ingi Aðalsteinsson and Þórhallur Eyþórsson, 149–229. Reykjavík: University of Iceland Press, 2016.
- . “Registers of Oral Poetry.” In *Registers of Communication*, edited by Asif Agha and Frog, 77–104. *Studia Fennica Linguistica* 18. Helsinki: Finnish Literature Society, 2015.
- , and Jonathan Roper. “Verses versus the *Vanir*: Response to Simek’s ‘*Vanir* Obituary.’” *RMN Newsletter* 2 (2011): 29–37.
- Gunnell, Terry. “*Blótgyðjur*, *Goðar*, *Mimi*, Incest, and Wagons: Oral Memories of the Religion(s) of the *Vanir*.” In *Old Norse Mythology – Comparative Perspectives*, edited by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell and Jens Peter Schjødt with Amber J. Rose, 113–37. Cambridge, MA: Milman Parry Collection of Oral Literature, Harvard University, 2017.
- . *Eingyðistrú eða fjölgyðis? – Var almenn trú á samfélag guða á Norðurlöndum fyrir kristnitöku?* Rannsóknir í Félagsvísindum 14. Reykjavík: Félagsvísindastofnun Háskóla Íslands, 2013.
- . “How Elvish Were the *Álfar*?” In *Constructing Nations, Reconstructing Myths*, edited by A. Wawn, 111–30. New York: Brepolis, 2007.

- . "How High was the High One? – The Roles of Óðinn and Þórr in Pre-Christian Icelandic Society." In *Theorizing Old Norse Myth*, edited by Stefan Brink and Lisa Collinson, 105–29. Acta Scandinavica 7. Turnhout: Brepols, 2017.
- . "Pantheon? What Pantheon? – Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions." *Scripta Islandica* 66 (2015): 55–76.
- Hall, Alaric. *Elves in Anglo-Saxon England: Matters of Belief, Health, Gender and Identity*. Woodbridge: Boydell Press, 2007.
- Helm, Karl. *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vols. Religionswissenschaftliche Bibliothek 5. Heidelberg: Winter, 1913–1953.
- Herren, Michael. *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Holtmark, Anne. *Snorres mytologi*. Skrifter Utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II: Hist.-Filos. Klasse, Ny Serie 4. Oslo: Universitetsforlaget, 1964.
- Jiriczek, Otto Luitpold. "Einleitung." In *Die Bósa-Saga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósa-Rímur*, ed. Otto Luitpold Jiriczek, ix–lxxviii. Strassburg: Trübner, 1893.
- Jónsson, Finnur. *Ordbog til de af samfund til udg. af gml. nord. litteratur udgivne rímur samt til de af Dr. O. Jiriczek udgivne Bósa-rímur*. Copenhagen: Jørgensen (Ivar Jantzen), 1926–1928.
- , and Sveinbjörn Egilsson. *Lexicon poeticum antiquæ linguae septentrionalis – Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. 2nd ed. Copenhagen: Møllers Bogtrykkeri, 1931.
- Koskela Vasaru, Mervi. "Bjarmaland." PhD diss., University of Oulu, 2008.
- Kroonen, Guus. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 11. Leiden: Brill, 2013.
- Kuusela, Tommy. "Halls, Gods, and Giants: The Enigma of Gullveig in Óðinn's Hall." In *Myth, Materiality, and Lived Religion: In Merovingian and Viking Scandinavia*, edited by Klas Wikström af Edholm, Peter Jackson Rova, Andreas Nordberg, Olof Sundqvist and Torun Zachrisson, 25–53. Stockholm: Stockholm University Press.
- Malm, Mats. "The Learned Prehistory and Natural Religions." In *The Pre-Christian Religions of the North: Research and Reception I: From the Middle Ages to c. 1850*, edited by Margaret Clunies Ross, 97–104. Turnhout: Brepols, 2018.
- Marold, Edith. "Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte." In *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, edited by H. Beck, D. Ellmers and K. Schier, 685–719. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 5. Berlin: de Gruyter, 1992.
- . "Der 'mächtige Nachkomme.'" In *Analecta Septentrionalia: Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, edited by H. Beck, K. Bödl and W. Heizmann, 745–77. Ergänzungsbände zum

- Reallexikon der germanischen Altertumskunde 65. Berlin: de Gruyter, 2009.
- Motz, Lotte. *The Faces of the Goddess*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . "The Great Goddess of the North." *Arkiv för Nordisk Filologi* 113 (1998): 29–57.
- . *The King, the Champion and the Sorcerer: A Study in Germanic Myth*. Studia Mediaevalia Septentrionalia 1. Vienna: Fassbaender, 1996.
- Nordén, Arthur. "Magiska runinskrifter." *Arkiv för Nordisk Filologi* 53 (1937): 147–89.
- Nyqvist, Cole. "Word Constellations as Tools in Skaldic Composition: Arnórr jarlaskáld and Óttarr svarti as a Case of Assimilation." *RMN Newsletter* 11 (2016): 111–20.
- Olsen, Magnus. *Norges innskrifter med de yngre runer*. Oslo: Norsk historisk kjeldeskriftinstitutt, 1960.
- Pálsson, Heimir. "Reflections on the Creation of Snorri Sturluson's Prose Edda." *Scripta Islandica* 68 (2017): 189–232.
- RMN Newsletter*. Accessed June 6, 2018. <https://www.helsinki.fi/en/networks/retrospective-methods-network>.
- Roper, Jonathan. "Synonymy and Rank in Alliterative Poetry." *Sign Systems Studies* 40, no. 1/2: 82–93.
- Schjødt, Jens Peter. "New Perspectives on the Vanir Gods in Pre-Christian Scandinavian Mythology and Religion." In *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions*, ed. Timothy R. Tangherlini, 19–34. Wildcat Canyon Advanced Seminars: Mythology 1. Berkeley: North Pinehurst Press, 2014.
- Schulz, Katja. *Riesen: Von Wissensbütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga*. Heidelberg: Winter, 2004.
- Simek, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: Brewer, 1996.
- . "The Use and Abuse of Old Norse Religion: Its Beginnings in High Medieval Iceland." In *Old Norse Religion in Long Term Perspectives: An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*, edited by A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere, 377–80. Lund: Nordic Academic Press, 2006.
- . "The Vanir – An Obituary." In *Herzort Island: Aufsätze zur isländischen Literatur- und Kulturgeschichte: Zum 65. Geburtstag von Gert Kreutzer*, edited by Thomas Seiler, 140–55. Lüdenscheid: Seltmann, 2005.
- . "The Vanir: An Obituary." *RMN Newsletter* [1] (2010): 10–19.
- Ślupecki, Leszek P. "The Vanir and *rag-narök*." *RMN Newsletter* 3 (2011): 11–13.
- The Skaldic Project*. Accessed June 6, 2018. <http://skaldic.abdn.ac.uk/db.php>.
- Sundqvist, Olof. *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. 2nd rev. ed. Acta Universitatis Upsaliensis: Historia Religionum 21. Uppsala: Uppsala Universitet, 2002.
- Tapp, Henry L. "Hinn almattki áss – Thor or Odin?" *The Journal of English and Germanic Philology* 55, no. 1 (1956): 85–99.
- Tolley, Clive. "In Defense of the *Vanir*." *RMN Newsletter* 2 (2011): 20–29.

- . *“Hard It Is to Stir My Tongue”: Raiding the Otherworld for the Elixir of Poetry*. Folklore Fellows’ Communications 317. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2019.
- “Vanir.” *Wikipedia*. Accessed June 2, 2018. <https://en.wikipedia.org/wiki/Vanir>.
- de Vries, Jan. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2 vols. Grundriss der germanischen Philologie 12. 2nd ed. Berlin: de Gruyter, 1956–1957.
- . *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: Brill, 1961.
- Wanner, Kevin J. *Snorri Sturluson and the Edda: The Conversion of Cultural Capital in Medieval Scandinavia*. Toronto Old Norse and Icelandic Studies 4. Toronto; University of Toronto Press, 2008.
- Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Wessén, Elias. “Introduction.” In *Codex Regius of the Younger Edda: MS No. 2367 4o in the Old Royal Library of Copenhagen*, 5–32. Corpus Codicum Islandicum Medii Ævi 14. Copenhagen: Munksgaard, 1946.
- West, M. L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

THE BLIND SEER:

THE ENIGMATIC RITUAL SPECIALIST IN THE TV SERIES *VIKINGS* AND HIS ARCHETYPES IN OLD NORSE LITERATURE AND VIKING ARCHAEOLOGY

Leszek Gardeła

Nationalmuseet – The National Museum of Denmark

THE SEER IS ONE OF THE MOST enigmatic characters in *Vikings*, a remarkably successful TV series on the History Channel which tells the story of the legendary Viking hero Ragnar Lóðbrók and his family.¹

Despite functioning on the margins of society, and often remaining hidden in the shadows of his dwelling, the Seer plays a very

prominent role in the lives of many people of Kattegat, the fictitious Scandinavian home village of the TV series' Ragnar. The Seer is well known for his prophetic abilities and, although reluctantly, he regularly offers his wisdom to those who need supernatural advice. Contrary to most Viking men (and women) portrayed in the TV series, he does not engage in overseas expeditions and leads a rather sedentary lifestyle.

We do not know much about the Seer's past, but his appearance reveals that he is not a young person and certainly not an ordinary human either; his face is disfigured and covered with bruises, his right eye is missing and his large lips appear to be painted or tattooed

1 See Justin Pollard's (the TV series historical adviser) volume entitled *The World of Vikings* which includes interesting comments by the director and the chief make-up artist on how they created the Seer character. As Tom McInerey says: "Johan Renck, a Season 1 director, wanted the Seer to be unlike anything you might expect someone like the Seer to look like. We did a series of designs grounding the notion of a mystic and a pagan in reality and came up with what you see on the show today." Cited after Pollard, *The World of Vikings*, 61.

black (Figure 10.1). It remains ambiguous if he was born this way, or whether all these modifications were part of some initiatory rituals which enabled him to play a very special role in society.

The Seer's costume is equally puzzling and full of symbolic meanings. He is clad in a long dark cloak with a hood, probably made of hand-woven wool, and around his neck he wears a bronze torc with a large ring in the front. Additionally, the Seer has a string of



Figure 10.1: The Seer from the TV series *Vikings*. Digital drawing based on an image on the “Vikings Wiki” page on *Fandom* (https://vikings.fandom.com/wiki/The_Seer).

beads with a pendant, perhaps a kind of amulet.² Among his most distinctive paraphernalia is a long wooden staff adorned with a skull of a young deer, as well as an animal mandible, shells, and other dangling objects.

We usually see the Seer in ritual contexts, when he offers his prophecies to Ragnar, Rollo, Lagertha and other people who live at Kattegat. These rituals often take place within his dwelling, a wooden hut filled with numerous animal bones and candles. In the course of his practices, the Seer tends to sit on the ground or on his bed, he speaks in riddles and often makes references to Old Norse myths, gods and other supernatural beings. As a form of payment and expression of gratitude for his prophecies, those who visit him have to lick the palm of his hand.³

Those familiar with Old Norse literature will immediately notice that the peculiar behaviour and appearance of the Seer are features that are partly invented by the visionary creators of the TV series and partly based on textual descriptions of ritual specialists from

2 For the latest comprehensive discussion on amulets in the Viking Age, see Gardela, *Scandinavian Amulets* with further references.

3 This motif has no reflection in Old Norse textual sources and is purely an invention of the creators of the TV series. In an interview for *Post City Toronto*, Katheryn Winnick said: “It wasn’t originally in the script and we just wanted to come up with something unique and different. Travis [*Vikings* star Travis Fimmel] did it first. My new pages were revised that morning, and all of a sudden they added, ‘Lagertha licks his hand.’ When, covered with all these prosthetics, and all this alcohol and makeup on his hand, I had to lick it, I’m not kidding, 14 times” (Johnson, “The Beauty and the Beheading,” n.p.).

sagas and Eddic poems. Likewise, some of the Seer's attributes and details of his costume have parallels in archaeological finds from the Viking Age. In this paper, an attempt will be made to unravel what the unusual appearance and accoutrements of the Seer can tell us about his role in the TV series and how these features relate to what we know about ritual specialists from medieval literature and Viking archaeology. What follows, therefore, is a study of the modern reception of Old Norse mythology and history, a theme Professor Rudolf Simek has explored in many of his works.

THE SEER AND HIS MAGIC

Although the Seer appears on screen relatively rarely, he nevertheless holds a very high social position among the people of Kattegat, and his prophetic abilities are much needed by the inhabitants of the town (esp. Ragnar, Lagertha, and Siggy). His ritual acts can be described as a form of divination, and their various aspects, combined with the Seer's peculiar appearance, strongly resemble a form of magic known in Old Norse sources as *seiðr*.⁴

Seiðr is a complex of ritual practices with shamanistic features.⁵ The god Óðinn is regarded as the supreme master of this magic

craft, but it was the goddess Freyja who first taught him and other Æsir gods to perform it. Although *seiðr* is practiced by the gods, extant written accounts make it clear that it was also well-known among humans of various age, both women and men. One of the most detailed descriptions of what *seiðr* entailed is provided in Snorri Sturluson's *Ynglinga saga* (chapter 7); because its various details will be of relevance to our further discussions, it is worth citing it in full:

Óðinn skipti hómum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum ørendum eða annarra manna. Þat kunni hann enn at gera með orðum einum at slökkva eld ok kyrra sjá ok snúa vindum hverja leið, er hann vildi, ok hann átti skip, er Skíðblaðnir hét, er hann fór á yfir hǫf stór, en þat mátti verfa saman sem dúk. Óðinn hafði með sér hǫfuð Mímis, ok sagði þat honum mǫrg tíðendi ór ǫðrum heimum, en stundum vakði hann upp dauða menn ór jǫrðu eða settisk undir hanga. Fyrir því var hann kallaðr draugadróttinn eða hangadróttinn. Hann átti hrafna tvá, er hann hafði tamit við mál. Flugu þeir víða um lǫnd ok sǫgðu honum mǫrg tíðendi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr. Allar þessar íþróttir kenndi hann með rúnum ok ljóðum þeim, er galdrar heita. Fyrir því eru Æsir kallaðir galdrasmiðir. Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mestr mátt fylgði, ok framði sjálf, er *seiðr* heitir, en af því mátti hann vita ǫrlǫg manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa ǫðrum. En þessi fjölkynngi, er framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmǫnnum skammlaust við at fara, ok var grýðjunum kennd su íþrótt. Óðinn

4 On *seiðr* see, for example, Strömbäck, *Sejd*; Price, *The Viking Way*; Solli, *Seid*; Dillmann, *Les magiciens*; Heide, *Seid*; Tolley, *Shamanism*; Gardela, *(Magic) Staffs*.

5 On *seiðr* and shamanism, see especially Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*; Ohlmarks, "Arktischer Schamanismus"; Price, *The Viking Way*; Tolley, *Shamanism*.

vissi um allt jarðfé, hvar fólgt var, ok hann kunni þau ljóð, er upp lausk fyrir honum jörðin ok björg ok steinar ok haugarnir, ok batt hann með orðum einum þá, er fyrir bjoggu, ok gekk inn ok tók þar slíkt, er hann vildi. Af þessum kröptum varð hann mjök frægr. Óvinir hans óttuðusk hann, en vinir hans treystusk honum ok trúðu á krapt hans ok á sjálfan hann. En hann kenndi flestar iþróttir sínar blótgoðunum. Váru þeir næst honum um allan fróðleik ok fjölkynngi. Margir aðrir námu þó mikit af, ok hefir þaðan af dreifzk fjölkynngin víða ok haldizk lengi.

Óðinn transformed his outward forms: his body then lay as if asleep or dead, but then he was a bird or wild animal, a fish or snake, and he went in one instant to distant lands on his errands or those of other men. Furthermore he could quench fire with words alone and calm the sea and turn winds in whatever direction he pleased, and he owned a ship called *Skiðblaðnir*, which he went on over great oceans, and it could be folded up like a cloth. Óðinn had with him the head of Mimir, and it told him many tidings from other worlds, and sometimes he roused dead men from the earth or sat beneath the hanged. For that reason he was called lord of the *draugar* [animated corpses] or lord of the hanged. He had two ravens that he had trained to talk. They flew wide over lands and told him many tidings. From these matters he became immensely wise. All these pursuits he taught with runes and those verses that are called *galdrar* [incantations]. Hence the *Æsir* are called *galdrar*-smiths. Óðinn knew that craft that is accompanied by the greatest power, and he practiced it himself, that is called *seiðr*, and from this he could find out the fates of men and matters not yet happened, and also cause the death of men or ill-luck or disability, or take men's reason or strength away and give it to others. But such great *ergi* accompanies this magic when it is practiced,

that it was thought shameless for men to pursue it, and the practice was taught to the goddesses. Óðinn knew where all treasure was hidden in the earth, and he knew those songs that unlocked for him the earth and rocks and stones and howes, and with words alone he bound those that dwelt before them and went in and took such things as he wanted there. He became very famous for these skills. His enemies feared him, but his friends trusted in him and believed in his power and in himself. He taught most of his pursuits to the sacrificial priests. They were next to him in all wisdom and magic skill. But many others learnt much of it, and from there magic has spread far and wide and has long continued.⁶

Snorri's account of Óðinn's skills is not the only extant description the art of *seiðr*.⁷ There is a broad and diverse corpus of other texts that present its various applications, as well as providing details regarding the physical appearance and behaviour of its practitioners. In the context of the present study, it is important to emphasise that one of the main purposes of *seiðr* was to gain access to "hidden" knowledge about people and their fate. This was usually achieved through divination (perhaps involving some form of trance) and through the assistance of animal helpers, such as birds and/or various terrestrial or marine creatures. It is noteworthy, however, that *seiðr* also had a more sinister side; it could be used to inflict mental or physical

6 *Ynglinga saga* (chapter 7). Text and translation after Tolley, *Shamanism*, 2: 164–65.

7 See Dillmann, *Les magiciens* for a thorough analysis of numerous accounts of *seiðr* and its practitioners; see also Tolley, *Shamanism*.

damage or to provide supernatural empowerment or protection. However, in the case of the Seer, as far as we can tell from the development of the *Vikings* series so far, it seems that he mainly performs a type of magic that alludes to divinatory *seiðr*.

Having now gained the necessary background information about the possible archetypes of the Seer's magic, we may move on to deconstruct various aspects of this intriguing persona. We shall begin this analysis by taking a closer look at his peculiar corporeality and behaviour.

THE SEER'S CORPOREALITY AND BEHAVIOUR

The Seer's corporeality differs from that of other inhabitants of Kattegat to the extent that we may sometimes wonder if he is actually human. The apparent old age, disfigured face, alleged blindness, unusual costume, and special accoutrements all make him a liminal character who functions on the borders of human and supernatural worlds. The symbolic implications of his curious physical characteristics are worthy of further exploration and, as we shall see below, they correspond in an interesting way with various features of mythological figures and Viking Age ritual specialists portrayed in Old Norse accounts.

OLD AGE AND RELUCTANCE TO SPEAK

Although we do not know the exact age of the Seer, we might gather from his appearance, behaviour and the sound of his voice

that he is not a young person. This is further confirmed by the fact that when Jarl Borg visits the Seer to ask about his own future (Season 2, Episode 4), he refers to him as "old man." On another occasion Siggy calls him "ancient one" (Season 3, Episode 2), as if he was indeed not of this world.

In traditional societies, including that of Viking Age Scandinavians, old age is usually associated with wisdom, and aged individuals in Old Norse literature are often portrayed as having access to the unknown and the supernatural.⁸ Interestingly, on some occasions, even the gods themselves seek their advice. Óðinn is the first and foremost of the Norse gods who is constantly in search of knowledge. To gain access to ancient lore he frequently embarks on long journeys, and in order to conceal his true identity, he always uses a different name during his travels. The old wisdom that he desires is usually to be found among aged Giants or sorceresses, some of whom have to be raised from the dead and compelled to speak through necromancy.

One example of such an obsessive quest for wisdom is described in the Eddic poem *Vafþrúðnismál* in which Óðinn visits an old and all-wise Giant Vafþrúðnir.⁹ They ask each other riddles about the world and its fate, but

8 See an interesting collection of papers on youth and age in the medieval North edited by Lewis-Simpson, *Youth and Age*.

9 On *Vafþrúðnismál*, see Ruggerini, "A Stylistic and Typological Approach"; Larrington, "Vafþrúðnismál and Grímnismál" with references; for a recent English translation, see Larrington, *The Poetic Edda*, 36–46.

the god ultimately wins the contest by posing a question which only he can answer.

Another example where Óðinn sets out to gather ancient wisdom is recorded in the Eddic poem *Völuspá* where he interrogates an aged seeress (ON *völva*) in an attempt to find out about the origins of the world and the coming events. In her poetic monologue, the *völva* reveals various cosmogonic details, but she does it all under great pressure and with clear reluctance, as is best exemplified by the recurring phrase that she utters: *Vitoð ér enn, eða hvat?*¹⁰—“Do you still seek to know? And what?”¹⁰

The Eddic poem *Baldrs draumar* also shows Óðinn in the role of a necromancer who awakes a deceased *völva* to ask her about the fate of his beloved son Baldr¹¹—this closely reminds one of Ragnar asking about the fate of his own sons in one of the episodes of the TV series. The stanzas which describe Óðinn approaching the *völva*’s grave and raising her from the dead are worth quoting here as they explicitly demonstrate how difficult a journey the woman must have made to come back to life:

Þá reið Óðinn
fyr austan dyrr,
þar er hann vissi
völu leiði.
Nam hann vittugri
valgadr kveða,

unz nauðig reis,
nás orð um kvað:

‘Hvat er manna þat,
mér ókunnra,
er mér hefir aukit
erfit[t] sinni?
Var ek snivin snióvi
ok slegin regni
ok drifin döggu.
Dauð var ek lengi.’

Then Óðinn rode,
east of the door,
to where he knew
was the *völva*’s grave
He began over the wise witch
to speak spells for the dead,
until grudging she rose,
gave a corpse’s words utterance:

‘What man is that,
unknown to me,
who has overburdened me
with an arduous journey?
I was snowed on with snow
and smitten by rain
and drenched with dew.
I have long been dead.’¹²

Further stanzas of *Baldrs draumar* are also remarkable in the context of our discussion on the reluctance of the Seer to speak; they demonstrate explicitly how forcefully the mythical *völva* answers Óðinn’s questions and how she repeatedly says: *Nauðug sagðak, nú mun ek þegja*—“Unwilling I have spoken, now I shall keep silent.”

10 *Völuspá* (st. 27–28, 33–34, 38, 40, 49, 59). Dronke, *The Poetic Edda*, 2: 14, 16.

11 For a detailed analysis of *Baldrs draumar*, see von See, La Farge, Picard and Schulz, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, 3: 377–475.

12 *Baldrs draumar* (st. 4–5). Text and translation after Dronke, *The Poetic Edda*, 154–55.

In addition to the gods like Óðinn and Freyja,¹³ other characters and heroes from Old Norse literature also gain arcane knowledge by raising wise women from the dead. A good example is the poem *Grógaldur*, where the hero Svipdagr awakes his mother Groa to ask her for advice about his forthcoming journey and for spells which would help him win the hand of a woman named Menglōd.¹⁴ Groa, who is a powerful seeress, sings her son a number of protective chants and, interestingly, in contrast to other instances reviewed above, she does not seem reluctant and eagerly helps her son.

In light of these examples, it is clear that the Seer closely resembles the archetypal wise women and men—guardians of knowledge who have to be awoken (or even raised from the dead through necromantic practices) and forced to share their ancient wisdom and prophecies. We often see the Seer lying in his bed as if he was sleeping or remaining in a state of exhaustion or perhaps even in some sort of trance. Moreover, just like his Old Norse counterparts, when asked about what the future may hold, he tends to give enigmatic answers and does it reluctantly, to the point that he often appears to be irritated by the questions. It is clear from his behaviour that the knowledge of the future cannot be freely and openly revealed. When

the Seer speaks about what is to come, he always convolutes the information in poems or riddles, just like the Giants or sorceresses from Old Norse textual sources.

BLINDNESS AND MAGIC EYES

As mentioned above, one of the most striking characteristics of the Seer has to do with his sight. His right eye is clearly missing and the left one is overgrown with skin to the extent that it is barely visible from underneath his eyelid.¹⁵ This gives the Seer a very striking appearance and adds to his ambiguity—we are always unsure if he is completely blind or can actually see.

The blindness or half-blindness of the Seer might be interpreted as yet another reference to the god Óðinn who, with the intention to gain wisdom, sacrificed one of his eyes in the well of Mímir.¹⁶ Due to the laconic nature of extant textual sources, the complete myth of Óðinn's eye sacrifice is difficult to reconstruct. Among the most remarkable accounts¹⁷ that mention his missing eye is the aforementioned poem *Völuspá* (28) where the one-eyed god visits a seeress during a nighttime séance to seek her knowledge.¹⁸

13 See the poem *Hyndluljóð*, in which the goddess Freyja awakes a Giantess named Hyndla to gain information from her. Larrington, *The Poetic Edda*, 245–51.

14 For a recent English translation of *Grógaldur*, see Larrington, *The Poetic Edda*, 256–58.

15 It must be noted that the face of the Seer appears different in almost every episode of the *Vikings* series. It seems, nevertheless, that the left eye is the one with which he might actually be able to see.

16 On Mímir see, Simek, *Dictionary*, 216–17.

17 See also *Gylfaginning* (14). Faulkes, Snorri Sturluson. *Edda*, 17.

18 *Völuspá* (st. 28). Text and translation after Dronke, *The Poetic Edda*, 14.

Óðinn's missing eye should not be seen as a sign of his disability—quite the contrary, by sacrificing it the god acquired new skills and knowledge. It seems that he is still able to effectively use his eye and can probably “see” with it (perhaps into other worlds, although this is not said explicitly in extant texts), the only peculiarity being the fact that it is detached from his body.

Recent interdisciplinary studies have shown that there are archaeological traces suggesting the existence of special rituals involving eye modification. In an inspiring article, Neil Price and Paul Mortimer have explored the practice of intentional modification of eyes as seen on a range of objects from late Iron Age Scandinavia and England.¹⁹ Their study demonstrates that, on some occasions, eyes of anthropo- and zoomorphic objects were intentionally removed or modified, perhaps as a direct reference to the myth of Óðinn sacrificing his eye. Examples include the famous Sutton Hoo helmet (where the golden foils underneath the left eyebrow garnets are missing) from Mound 1 and several other finds from the grave's assemblage, as well as a range of items from a number of archaeological sites across Scandinavia. We are still far from knowing exactly what all these rituals meant, and there is no sense of consistency with regard to which of the eyes had undergone modification. Nevertheless, the allusions to Óðinn seem rather obvious and we may speculate that by wear-

ing or using objects with intentionally altered eyes, people wanted to create some conceptual link to the all-wise god.

In addition to the examples discussed above, there are a number of other references to eyes and their special meanings in the vast corpus of Old Norse literature.²⁰ For example, in Viking Age societies sight could be associated with rather sinister concepts, such as the idea of the evil eye—a malevolent gaze which could bring misfortune or even death.²¹ The sagas portray the deeds of a number of characters who use their sight to inflict mental or physical damage and, interestingly, these individuals are often skilled in the practice of *seiðr* magic.

It seems that the sight of human *seiðr* workers, especially in mortuary contexts, was particularly feared. Because of that, during their executions (i.e. when these people were punished for causing destruction or death through their magic), sacks were often placed over their heads to prevent them from inflicting further harm. A vivid example of this is the case of a family of peripatetic sorcerers whose deeds are described in *Laxdæla saga*. Soon after their arrival in Iceland they are all accused of performing malevolent *seiðr*. As a response to their mischief, the sorcerers are chased by the local population and ultimately

19 Price and Mortimer, “An Eye for Odin?”

20 The motif of eyes and blindness in Old Norse literature has recently been extensively discussed by Lassen, *Øjet og blindheden*.

21 On the widespread concept of the evil eye in various cultural milieus, see Dundes, *The Evil Eye*.

stoned to death and drowned.²² According to the saga, shortly before his execution one of the sorcerers managed to peek through a tear in a sack placed over his head and cast an “evil eye” over a fertile bit of land which as a result became completely barren (*Laxdæla saga*, chapter 38).²³

It is clear from the examples briefly surveyed above that Óðinn and other ritual specialists whose lives are portrayed in Old Norse sources are all very complex individuals and their magic skills can be employed for a wide range of purposes. It has been demonstrated that these characters share some corporeal and behavioural similarities with the Seer, especially due to their outsider status and with regard to the various peculiarities associated with their sight. We have also seen that the god Óðinn is presented in textual sources as an archetypal sorcerer who speaks only in poetic verses and who is so hungry for knowledge that he even raises the dead to acquire their wisdom. When uttering his prophecies, the Seer, similarly to Óðinn, frequently resorts to poetry and tends to convolute them in riddles.

As we shall see below, the paraphernalia of the Seer also correspond closely with some of Óðinn’s attributes, and they additionally

remind one of various items employed by human ritual specialists.

THE SEER’S CLOTHING AND ATTRIBUTES

Clothing can serve as a statement of status and profession, but it can also inform about the particular skills of an individual that wears it.²⁴ In many past societies ritual specialists were clad in clothes that differed from those worn by ordinary people. We know from studies of shamanism that the costumes of such individuals were important in the performance of their magic art. As Lotte Motz observed, the costumes of shamans enabled them to call on their “animal familiars or to obtain the talents of a beast.”²⁵

Also in *Vikings*, the Seer can be seen as a kind of shaman in the local community of Kattegat, and his unusual costume certainly serves to emphasise his special role. The dark colour of his clothes (comprising several layers and including, among other things, a long cloak and a wide hood), as well as their overall rugged appearance, mark him out as an aged individual and as an outsider. These clothes also contrast overtly with the widespread use of white as a colour worn by priests and other people performing ritual acts in various episodes of the TV series.

In addition to his peculiar garments, around his neck the Seer wears a heavy torc

22 For a thorough analysis of various forms of executions of Viking Age sorcerers (and possible archaeological evidence for these practices), see Gardela, “The Dangerous Dead?,” 96–136.

23 *Laxdæla saga* (chapter 38). Text after Einar Ól. Sveinsson, *Laxdæla saga*, 109. *Laxdæla saga* (chapter 38). Translation after Kunz, “The Saga of the People of Laxardal,” 55.

24 For a recent extensive study of clothing in Old Norse literature, see Sauckel, *Die literarische Funktion von Kleidung*.

25 Motz, *The King*, 83.

(probably made of copper-alloy) and a long necklace consisting of numerous small beads. When wandering around the town, in his hand he often holds a large staff. All of these features and attributes have interesting parallels in Old Norse textual sources but also in Viking archaeology. We shall examine them in turn below.

THE BLACK CLOAK AND HOOD

The dark colour of a magic worker's cloak is a recurrent motif in Old Norse accounts. Just like the Seer from *Vikings*, a number of ritual specialists from textual sources are wearing dark clothes and hoods.²⁶ The god Óðinn, for example, is portrayed as wearing a dark cloak in *Bárðar saga Snæfellsáss* (18), *Harðar saga ok holmverjar* (chapter 15), *Qrvar Odds saga* (chapter 1), *Volsunga saga* (chs. 3, 11) and in the Eddic poem *Grimnismál*,²⁷ but there are also instances of human sorcerers wearing such clothes.²⁸ Perhaps, on some occasions, dark clothes emphasized their wearers' association with the sphere of the supernatural and their ability to perform magic?

The most extensive description of a human *seiðr* practitioner is given in *Eiríks saga rauða*, a remarkable story portraying the deeds of Eiríkr hinn rauði (Erik the Red) and the Norse settlement of Greenland and

North America. One of the chapters of the saga records a prophetic ritual conducted by a peripatetic seeress named Þorbjörg who visits a farm at Herjólfssnes in Greenland during a difficult time of famine. The account provides a wealth of information regarding her costume, and it is noteworthy that her various accoutrements are strikingly similar to those of the Seer, suggesting that she may have inspired the creators of the TV series:

En er hon kom um kveldit ok sá maðr er í móti henni var sendr, þá var hon svá búin, at hon hafði yfir sér tyglamottul blán ok var settr steinum allt í skaut ofan; hon hafði á halsi sér glertölur; hon hafði á höfði lambskinnskofra svartan ok við innan kattskinn hvítt. Staf hafði hon í hendi, ok var á knapp; hann var búinn messingu ok settr steinum ofan um knappinn. Hon hafði um sik hnjóskulinda, ok var þar á skjóðupungr mikill; varðveitti hon þar í taufr þau er hon þurfti til fróðleiks at hafa. Hon hafði kálfskinnskúa loðna á fótum ok í þvengi langa ok sterkliga <ok> látúnsknappar miklir á endunum. Hon hafði á höndum sér kattskinns glófa ok váru hvítir innan ok loðnir.

When she arrived in the evening, along with the man who had been sent to meet her, she was fitted out in such a way that she was wearing a dark mantle with fastening straps, which was adorned with stones down to the hem. She had about her neck a string of glass beads. She had on her head a hood of black lambskin lined with white catskin. She carried in her hand a staff with a knob on top; it was adorned with brass and set with stones at the top around the knob. About her waist she had a touchwood belt, and on it there was a large purse; in it she kept the charms which she needed for her craft. She wore

26 The dark colour is often referred to by the ambiguous Old Norse word *blá*, which can mean either black or dark blue. For a good overview of relevant accounts, see Sauckel, *Die literarische Funktion von Kleidung*.

27 Motz, *The King*, 83.

28 See Sauckel, *Die literarische Funktion von Kleidung*, 203–09 for examples.

shaggy calfskin boots on her feet, with long, strong laces and large brass knobs on the ends. On her hands she wore gloves of catskin, white on the inside and furry.²⁹

Although the description of the *vplva*'s costume in *Eiríks saga rauða* is very extensive, the account does not give any hints regarding the symbolic meanings of its various features; these can be interpreted on the basis of a number of other textual sources, especially those pertaining to Old Norse mythology. For example, the hood lined with catskin may be seen as a reference to the goddess Freyja (herself also a *seiðr* practitioner) and her cat-drawn carriage.³⁰ Also the *vplva*'s string of glass beads could relate to a necklace *Brisingamen* worn by the goddess.³¹

In this context, it is important to observe that scholars continue to disagree about the authenticity of the *seiðr* ritual portrayed in *Eiríks saga rauða*. While some philologists and historians of religion³² consider it purely as a product of vivid imagination of medieval saga writers, who may have intentionally combined various pre-Christian motifs to create an enigmatic and memorable character for the purpose of the narrative, Viking archaeologists generally tend to be more optimistic

regarding the authenticity of at least some aspects of this remarkable textual account.³³ Indeed, a number of very peculiar graves have been found across Scandinavia and the wider Viking world which contain a wide repertoire of objects that are analogous to the accoutrements used by the *vplva* Þorbjörg.³⁴ Of course, this does not mean that everything in the description of the seeress and her ritual in *Eiríks saga rauða* is “historically” true, but it allows us to formulate a hypothesis that the basic toolkit of Viking Age magic workers was similar regardless of geographical or temporal distance, giving at least some credence to the representations of such characters in textual sources.

THE TORC

Another intriguing feature of the Seer's costume is his large torc. It is probably made of copper-alloy and its terminals are joined together with a ring of substantial size worn on the chest. In a way, the object in question is reminiscent of some of the torcs used in Bronze Age Denmark³⁵ and among the Celts in the early Iron Age, but the ring in the front also bears resemblance to large penannular brooches widely known from the early medieval period and from various areas across

29 *Eiríks saga rauða* (chapter 4). Text and translation after Tolley, *Shamanism*, 2: 139–140.

30 On the goddess Freyja, see Simek, *Dictionary*, 90–91.

31 On *Brisingamen*, see Klingenberg, “*Brisingamen*,” 464–465.

32 For a highly critical approach to the authenticity of the *vplva* and her *seiðr* ritual in *Eiríks saga rauða*, see Tolley, *Shamanism*.

33 For discussions on *Eiríks saga rauða* in the context of archaeology, see Price, *The Viking Way*; Gardela, *(Magic) Staffs*.

34 For a detailed discussion on these graves, see Price, *The Viking Way*; Gardela, *(Magic) Staffs*.

35 See for example, Baudou, *Die regionale und chronologische Einteilung*, plate XIV:XIXf and Broholm, *Danmarks Bronzealder*, plate 20:5–6.

the Viking world (Figure 10.2.a).³⁶ Perhaps all this serves to emphasise, yet again, that the Seer is from an older time.

Although the overall design of the Seer's torc is unique and without direct analogy in any archaeological find, it is worth noting that iron neck rings of such large size are indeed known from Viking Age contexts. They are commonly referred to as "Thor's hammer-rings," because they usually have suspended pendants in the form of small T-shaped hammers (Figure 10.2.b).³⁷ Many such items have been found in cremation graves in Sweden and Rus,³⁸ but on occasion they also occur in inhumations. Although substantial research has been done on these objects, it is uncertain if Thor's hammer-rings were ever worn in everyday life or whether they were only employed in mortuary contexts. We also do not know exactly who wore them, since they are found in graves of both women and men and in combination with a wide range of other items. I would hesitate to regard Thor's hammer-rings as attributes of Viking Age ritual specialists, but their symbolic significance and magic function is quite apparent nonetheless. It is interesting to observe that, as in the case of the Thor's hammer-rings, the Seer also has a set of additional pendants suspended on his torc—one of them looks like a ring carved in bone or antler with a small bead inside, and the other resembles a hook and seems to be made

of metal. Although their exact function remains undetermined and they have no direct parallels in the archaeological record, these objects are probably designed to resemble amulets.

THE NECKLACE

In addition to the torc, the Seer also wears a long necklace consisting of dozens of small beads, either made of organic material (wood, bone?) or perhaps of glass or metal. The bead necklace has an additional attachment resembling a hand with three splayed fingers, probably made of antler.

The Seer's necklace is something that might perhaps indicate his ambiguous gender characteristics and the conflation of male and female roles, which is often a distinctive aspect of *seiðr* practices and practitioners.³⁸ In the Viking Age, beads were usually worn by women (as suggested by their occurrence mainly in female graves), but they are occasionally discovered in connection with men. As mentioned above, in Norse mythology the most famous necklace, Brísingamen, belongs to the goddess Freyja—hence, the necklace worn by the Seer could possibly serve as a reference to it.

Organic pendants made of bone or antler are extremely rare in Viking Age Scandinavia and nothing resembling the hand-shaped

36 See, for example, Arbman, *Birka I*.

37 On Thor's hammer-rings, see Andersson, "With Thor on Our Side," 45–62.

38 In Old Norse sagas, male performers of *seiðr* are regarded as effeminate. The word *ergi* (adj. *argr*), which is sometimes used to refer to these people, has connotations of passive homosexuality. For further details, see Price, *The Viking Way*; Solli, *Seid*.

pendant of the Seer has been found in the archaeological record to date. It is interesting, however, that the hand-shaped pendant has three points and this does seem to have a reason. Number three was very important in Norse beliefs (and in many other contexts) and had a range of symbolic connotations.³⁹

THE STAFF

Probably the most prominent (or at least the largest) attribute of the Seer is his staff. Its shaft is as long as the Seer is tall and there are a number of curious items attached to its upper terminal, including a skull of a young deer, shells, and an animal mandible. As far as we can tell from the *Vikings* series so far, the Seer does not seem to be using the staff in his rituals, and he only carries it when he is outside his house. Therefore, it may be argued that the staff serves predominantly as a symbol of his special status, but given his old age, it is possible to assume that it also has a very practical application as a walking stick.

A number of characters from Old Norse literature who deal with *seiðr* and other forms of magic also carry staffs, and among them are both women and men, human and supernatural.⁴⁰ Even the god Óðinn has a staff, and staff-bearing characters can be found among

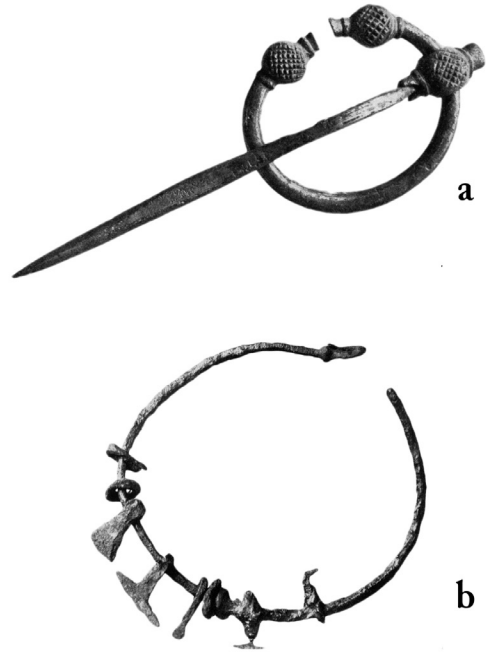


Figure 10.2: a. Ringed pin from Birka grave Bj. 905 (Uppland, Sweden); b. Thor's hammer-ring from Birka grave Bj. 985 (Uppland, Sweden). Reproduced after Arbman, *Birka I*, Taf. 47 and Taf. 105.

the Giants, too. It is clear from Old Norse sources that staffs were regarded as very powerful objects which, among other things, could allow their owners to steal wits of their enemies or manipulate their will. The physical characteristics of these objects are rarely described in detail in Old Norse accounts, but based on their specific names that survive in extant texts (e.g. *gambanteinn*, *járnstafr*, *seiðstafr*, *tamsvöndr*), it may be inferred that there were generally two basic types of staffs in existence—wooden and iron.

³⁹ Examples include the three mythical norns, the three roots of the tree Yggdrasil etc. In archaeology there are also numerous objects decorated with triangular motifs (sometimes referred to as *valknutr*). See Bek-Pedersen, *The Norns* and Hellers, 'Valknutr.'

⁴⁰ For thorough discussions on magic staffs in Old Norse literature and Viking Age archaeology, see Price, *The Viking Way*; Gardela, (*Magic*) *Staffs*.

Various kinds of staffs have also been found in the archaeological record. They usually occur in tenth-century female graves from different areas of the Viking world, mainly from Sweden and Norway, but also from Denmark and other locations (Figure 10.3). The physical features of these objects closely match the descriptions of magic staffs from textual sources (e.g. with regard to the material used for their manufacture and/or their decorative features). The majority of staffs from archaeological contexts are made of iron (sometimes with copper-alloy adornments along their shafts), but several wooden staffs have also been found. Given the peculiar contexts of their discovery, and the fact that some of them had been intentionally destroyed before burial (e.g. by bending or breaking their shafts), it is very likely that they were indeed thought to have been endowed with magic powers and some sort of agency and “personhood.”

Although the staff of the Seer does not look like any of the staffs from Viking Age archaeological contexts, it can be immediately recognized as an object that relates to magic practices, and this is even further emphasised by the animal bones attached to it. In this light, it is interesting to note that some of the iron staffs (for example from the graves at Birka and Klinta) have decorations in the form of small animal heads cast in copper-alloy (see Figure 10.3.b.1). We do not know exactly what these features were intended to communicate, but they could perhaps represent animal helpers or spirits, or maybe sig-

nal that the staff itself had some qualities of a particular creature, for example one that could be ridden or sent forth on an errand (e.g. for a journey to the Otherworld or to some other destination). Perhaps, the Seer’s staff can also be employed for metaphorical riding (in a similar way to how brooms and other household implements are used by witches in folklore), but so far he has not used it for this purpose.⁴¹

ANIMALS AND THE SEER

The Seer is rarely accompanied by living animals. This distinguishes him from Óðinn, the archetypal *seiðr* practitioner, who in Viking iconography and in some Old Norse texts is portrayed in the company of his eight-legged horse, Sleipnir, on whose back the god travels to various worlds.⁴² In addition, Óðinn has two ravens, Huginn and Muninn, which bring him news from distant places—the meaning of their names, “mind” and “memory” respectively, suggests that they could actually embody his intellectual powers or perhaps serve as helping spirits.⁴³ It is noteworthy in this context that in one episode (Season 2, Episode 7), when the Seer

41 On the idea of using staffs, brooms and other objects for riding to the otherworld, see Gardela, *(Magic) Staffs*. See also Bonnetain, “Riding the Tree.”

42 On Sleipnir, see Simek, *Dictionary*, 293–94.

43 On Huginn and Muninn, see Simek, *Dictionary*, 164–65, 222; Osborn, “The Ravens on the Lejre Throne,” 94–112. On the symbolic meaning of animals in Old Norse belief, with references to archaeological materials, see, for example, Gräslund, “Wolves, Serpents and Birds”; Jennbert, *Animals and Humans*; Gardela, “Uncoiling the Serpent.”

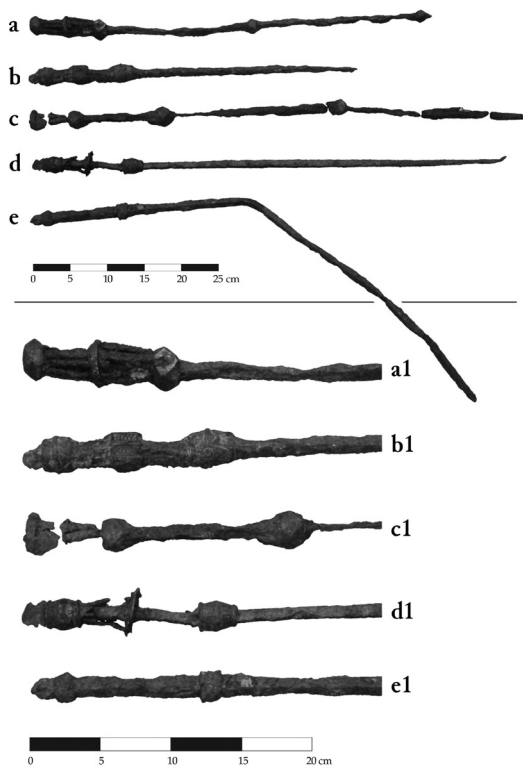


Figure 10.3: Objects interpreted as Viking Age magic staffs from the collections of Statens Historiska Museum. a. Staff from grave Bj. 834 at Birka (Uppland, Sweden); b. Staff from grave Bj. 760 at Birka (Uppland, Sweden); c. Staff from grave Bj. 845 at Birka (Uppland, Sweden); d. Staff from Gnesta (Södermanland, Sweden); e. Staff from Aska mound 1 (Östergötland, Sweden). a1–e1. Details of the handles of the staffs. All photographs by Leszek Gardela.

is visited by Ragnar (who, curiously, holds a white snake), a raven is sent out to see what is happening in distant places. This is an obvious reference to Óðinn's Huginn and Muninn—through the eyes of the raven, the Seer can observe what the Christian monk Æthelstan is doing in faraway England.

Apart from this one episode, it seems that the Seer generally does not require the help of animals to gather information. Nevertheless, his house is filled with numerous animal bones (vertebrae?) hung on long strings attached to the roof. The purpose of these bones is ambiguous. Are they used only to enhance the eerie atmosphere? Do they represent the animal helpers of the Seer? Are they some form of apotropaics? Or perhaps all at once? Although at this stage it is impossible to give answers to these questions, it is interesting to observe that similar animal bones are also hung in other places, for example in Floki's boathouse or at the pier of Kattegat's port. All this strongly indicates that they are meant to be some form of amulets (perhaps used for protection), and/or that they are used to mark ritual spaces.

CONCLUSIONS

The directors and make-up artists of the TV series *Vikings* have certainly put a lot of effort into making the Seer a very memorable character. As we have seen in the discussion above, his overall appearance, as well as his particular behavior, are all strongly inspired by surviving textual and archaeological sources, but many of his striking aspects are also the result of the creative imagination of the screenwriters and makeup artists. In an interview for Mediabistro.com, screenwriter and producer Michael Hirst offers an interesting glimpse of his creative process:

For a project like this, I try to get hold of everything I can and have an open mind, at least at the beginning of the process. As far as what I am going to do, and who are going to be the main characters, where I'm going to take it, and so on. The creativity comes from all these ideas and thoughts tumbling over each other in the darkness. There is also great value, on previous projects and for *Vikings*, in all these little footnotes and anecdotes, little things, human details that often don't interest historians but interest me.⁴⁴

The enigmatic Seer from the TV series *Vikings* encompasses the qualities and physical characteristics of many important figures from Old Norse mythology and bears particular resemblance to the god Óðinn, but also to the all-wise Giants and seeresses. Through his peculiar corporeality and behaviour he can be immediately recognized as a powerful individual, and probably for this reason the people of Kattegat always approach him with a combination of fear and respect. He is the “ancient one,” the “wise one,” an enigmatic character betwixt and between the world of the humans and the realms of the gods. Although he lives on the margins of society and rarely leaves his home, through the application of his magic skills he is well aware of what is happening both far and near and also what is to come in the future. While he often appears cold and ironic in his dealings with those who visit him, he does seem to care about them nonetheless. The present study has shown that our knowledge of textual and archaeological sources can certainly

help in deconstructing some aspects of the Seer's past and present, but it seems that our “academic magic” is too weak to let us look farther into his future. Perhaps it is better this way, as many fans of the TV series await with baited breath for the new episodes of *Vikings*.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to express my thanks to Mira Fricke, Klaudia Karpińska, Anita Sauckel, Matthias Toplak and Howard Williams, whose comments have helped me to improve this paper.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Laxdæla saga. Halldórs þettir Snorrasonar.

Stífs þattr. Edited by Einar Ól. Sveinsson.

Íslenzk fornrit 5. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1934.

The Poetic Edda. Translated by Carolyne Larrington. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2014.

The Poetic Edda. Volume II. Mythological Poems. Edited and translated by Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press, 1997.

“The Saga of the People of Laxardal.” Translated by Keneva Kunz. In *The Complete Sagas of Icelanders V*, edited by Viðar Hreinnsson, 1–120. Reykjavík: Leifur Eiríkson Publishing, 1997.

44 Horgan, “So What Do You Do, Michael Hirst,” n.p.

- Snorri Sturluson. *Edda*. Translated by Anthony Faulkes. London: Everyman J. M. Dent, 1996.
- von See, Klaus, Beatrice La Farge, Eve Picard and Katja Schulz, ed. and trans., *Kommen-tar zu den Liedern der Edda. Bd. 3: Götter-lieder (Völundarkviða, Alvíssmál, Baldrs draumar, Rígsþula, Hyndlolióð, Grotta-söngur)*. Heidelberg: Winter, 2000.
- SECONDARY SOURCES
- Andersson, Gunnar. "With Thor on Our Side: The Symbolism of the Thor Hammer-Ring in Viking Age Burial Ritual." In *Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial*, edited by Tore Artelius and Fredrik Svanberg, 45–62. Stockholm: National Heritage Board, 2005.
- Arbman, Holger. *Birka I. Die Gräber. Tafeln*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 1940.
- Baudou, Evert. *Die regionale und chronologische Einteilung der jüngeren Bronzezeit im Nordischen Kreis*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1960.
- Bek-Pedersen, Karen. *The Norns in Old Norse Mythology*. Edinburgh: Dunedin, 2011.
- Bonnetain, Yvonne S. "Riding the Tree." *Viking and Medieval Scandinavia* 3 (2007): 11–20.
- Broholm, Hans Christian. *Danmarks Bronzealder. Fjerde Bind. Danmarks Kultur i den yngre Bronzealder*. Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag / Arnold Busck, 1949.
- Dillmann, François-Xavier. *Les magiciens dans l'Islande ancienne: Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006.
- Dundes, Alan, ed. *The Evil Eye. A Casebook*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1998.
- Gardela, Leszek. "The Dangerous Dead? Re-thinking Viking-Age Deviant Burials." In *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, edited by Leszek Šlupecki and Rudolf Simek, 96–136. Vienna: Fassbaender, 2013.
- . *(Magic) Staffs in the Viking Age*. Vienna: Fassbaender, 2016.
- . *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland*. Rzeszów: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego / Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- . "Uncoiling the Serpent: Snake Figurines in the Viking Age." *Viking and Medieval Scandinavia* 16 (2020): in press.
- Gräslund, Anne-Sofie. "Wolves, Serpents and Birds. Their Symbolic Meaning in Old Norse Belief." In *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*, edited by Anders Andrén, Kristina Jennbert and Catharina Raudvere, 124–29. Lund: Nordic Academic Press, 2006.
- Heide, Eldar. *Seid, gand og ándevind*. Bergen: Universitetet i Bergen, 2006.

- Hellers, Tom. *'Valknutr.' Das Dreiecksymbol der Wikingerzeit*. Vienna: Fassbaender, 2012.
- Horgan, Richard. "So What Do You Do, Michael Hirst, Creator of The Tudors and Vikings?" In *Media Bistro*. Accessed May 13, 2019. <https://www.mediabistro.com/be-inspired/advice-from-the-pros/so-what-do-you-do-michael-hirst-creator-of-the-tudors-and-vikings/>.
- Jennbert, Kristina. *Animals and Humans. Recurrent Symbiosis in Archaeology and Old Norse Religion*. Lund: Nordic Academic Press, 2011.
- Johnson, Ron. "The Beauty and the Beheading: Toronto Star Returns in New Season of Vikings." In *TRNTO*. February 15, 2014. Accessed June 7, 2018. <http://www.postcity.com/Eat-Shop-Do/Do/February-2014/The-beauty-and-the-beheading-Toronto-star-returns-in-new-season-of-Vikings/>.
- Klingenberg, Heinz. "Brisingamen." In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Dritter Band. Bilröst-Brunichilde*, edited by Johannes Hoops, 464–65. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
- Larrington, Carolyne. "Vafþrúðnismál and Grímnismál: Cosmic History, Cosmic Geography." In *The Poetic Edda. Essays on Norse Mythology*, edited by Paul Acker and Carolyne Larrington, 59–77. New York: Routledge, 2002.
- Lassen, Annette. *Øjet og blindheden i norrøn litteratur og mytologi*. Copenhagen: Museum Tusculanums Forlag / Københavns Universitet, 2003.
- Lewis-Simpson, Shannon, ed. *Youth and Age in the Medieval North*. Leiden: Brill, 2008.
- Motz, Lotte. *The King, the Champion and the Sorcerer. A Study in Germanic Myth*. Vienna: Fassbaender, 1996.
- Ohlmarks, Åke. "Arktischer Schamanismus und altnordischer seiðr." *Arkiv för Religionsvetenskap* 36 (1939): 171–80.
- . *Studien zum Problem des Schamanismus*. Lund: University of Lund, 1939.
- Osborn, Marijane. "The Ravens on the Lejre Throne: Avian Identifiers, Odin at Home, Farm Ravens." In *Representing Beasts in Early Medieval England and Scandinavia*, edited by Michael D. J. Bintley and Thomas J. T. Williams, 94–112. Woodbridge: The Boydell Press, 2015.
- Pollard, Justin. *The World of Vikings*. San Francisco, CA: Chronicle, 2015.
- Price, Neil. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2002.
- , and Paul Mortimer. "An Eye for Odin? Divine Role-Playing in the Age of Sutton Hoo." *European Journal of Archaeology* 17, no. 3 (2014): 517–38.
- Ruggerini, Maria Elena. "A Stylistic and Typological Approach to Vafþrúðnismál." In *Both One and Many. Essays on Change and Variety in Late Norse Heathenism. With an Appendix by Maria Elena Ruggerini*, edited by John McKinnell, 139–87. Roma: Il Calamo, 1994.

- Sauckel, Anita. *Die literarische Funktion von Kleidung in den Íslendingasögur und Íslendingaþættir*. Berlin: de Gruyter, 2013.
- Simek, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: D.S. Brewer, 1993.
- Solli, Brit. *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Oslo: Pax Forlag, 2002.
- Strömbäck, Dag. *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria*. Stockholm: Gebers, 1935.
- Tolley, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic*. 2 vols. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia / Academia Scientiarum Fennica, 2009.

„ZAUBER, DER IN FARBEN SPRICHT.“

PETITCRIU UND DIE BILDERHALLE IN KARL SIMROCKS *TRISTAN*- FORTSETZUNG

Peter Glasner

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft,
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

KARL SIMROCK (1802–1876) WURDE an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn der erste ‚professionelle‘ Germanist: „zunächst [1850] als außerordentlicher, später als ordentlicher Professor für die Geschichte der deutschen Literatur.“¹ Mit seinem Schaffen und Werk ist Simrock

durchaus ein typischer Gelehrter seiner Zeit. Der studierte Jurist prägte das noch nicht etablierte Fach ‚Germanistik‘ vor allem durch seine vielfältige Beschäftigung mit der deutschen Literatur des Mittelalters. Hierzu zählen vor allem Übersetzungen und Übertragungen etwa des *Nibelungenliedes*, des *Parzival* von Wolfram von Eschenbach oder der Gedichte Walthers von der Vogelweide.² Darüber hinaus widmete sich Simrock wie die Brüder Grimm, die ebenfalls von der Rechts-

1 Borchard, „Vorwort,“ Zu Simrocks Biographie vgl. Hockner, „*Carl Simrock*“; Klee, „Simrocks Leben und Werke,“ V–XXXII; Naumann, *Karl Simrock und die Deutsche Philologie in Bonn*; van Rest, *A Critical Study*, 8–12; Wenig, *Verzeichnis der Professoren*, 293; Moser, *Karl Simrock*; Grunewald und Jahn, „Simrock, Karl,“ 26–28; Barth, „Simrock, Karl Joseph,“ 447–49; Karl-Simrock-Forschung Bonn, *Karl Simrock 1802–1876*. Zu Simrock im Kontext der Geschichte der Bonner Germanistik vgl. von Bezold, *Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität*, 482f.

2 Zum Werküberblick vgl. Moser, *Karl Simrock*, 400–04; zu Simrock als Übersetzer vgl. van Rest, *A Critical Study*, 43–64; Heinze, „... diese reinen kräftigen Töne,“ 111–18; Brüggem, „Karl Simrock,“ 258–79; Glasner, „Pathos,“ 157–69.

wissenschaft zur Germanistik gewechselt hatten, auch der germanischen Mythologie und der altnordischen Dichtung.³ Aus diesem Grunde hat auch der Skandinavist und germanistische Mediävist Rudolf Simek, seinerseits ebenfalls Verfasser eines *Lexikons der germanischen Mythologie*⁴, einen Beitrag zu „Karl Simrock und die germanische Mythologie“⁵ vorgelegt. Hugo Moser zufolge sei auch bei Simrocks Übersetzung und Fortsetzung des *Tristan* „[d]er Mythologe Simrock zuweilen [...] am Werk.“⁶ Hieran wird nicht nur ein anderes, historisches Wissenschaftsverständnis, sondern auch eine Eigenheit des ersten Bonner ‚Germanistik‘-Professors ablesbar: In einem spätrömantischen Sinne betätigte sich der Professor für Deutsche Sprache und Literatur nicht nur eigens auch als Erneuerer mittelalterlicher Literatur, sondern auch als deren popularisierender Nach- und Neudichter. Hierauf bezogene philologische Kollegenkritik führte Simrock aber eher auf eine Skepsis gegenüber dieser ‚Doppelbegabung‘ zurück: „Meine Kollegen trauen meinen philologischen Arbeiten nicht recht, weil ich ein Dichter bin!“⁷ Dass eine derartige Selbsteinschätzung nicht unbedingt Ausdruck fehlenden Selbstbewusstseins sein muss, zeigt sich an anderer Stelle, etwa wenn Simrock seine Übersetzung der beiden *Eddas* als „nordische

Bibel“⁸ bezeichnet. Rudolf Simek hat aus dieser Einschätzung abgeleitet, dass sich ihr erster Übersetzer so—beabsichtigt oder nicht—mit „dem ersten deutschen Bibelübersetzer“⁹ gleichstelle. Zumindest zeigen aber derartige Äußerungen, dass es Simrock weniger um eine zeitgemäß philologisch exakte Edition mittelalterlicher Literatur, als vielmehr auch um eine eigene poetische Wieder- oder Neubelebung der Erzähltexte und Lyrik aus dem Mittelalter für sein zeitgenössisches Lesepublikum gegangen ist. 1855¹⁰ brachte Simrock seine Übertragung von Gottfrieds *Tristan*, jener „unerreichten, geschweige je überbotenen Kunst“,¹¹ heraus. Das fachwissenschaftliche Echo hierauf blieb und bleibt auch kritisch: „Die Übersetzung des Tristan,“ so einmal mehr Hugo Moser, „ist unter den Übertragungen mittelhochdeutscher Epen Simrocks wohl die am wenigsten befriedigende und steht der älteren, 1843 erschienenen von Hermann Kurz [...] an Qualität nach.“¹² Noch harscher geht Moser mit Simrocks *Tristan*-Fortsetzung (1875 erschienen) ins Gericht: Er wirft Simrock vor allem vor, durch „banale

8 Simrock, *Die Edda*, 371.

9 Simek, „Karl Simrock und die germanische Mythologie,“ 55.

10 Zur Datierung der Übersetzungsentstehung vgl. van Rest, *A Critical Study*, 43: „The date of its composition probably lies a few years before its publication date, most likely between 1850 and 1852.“

11 Simrock, *Tristan und Isolde von Gottfried von Straßburg*, V.

12 Moser, *Karl Simrock*, 235. Im Vowort gibt die Cotta'sche Verlagsbuchhandlung als Erscheinungsjahr der ersten Ausgabe von Kurz' *Tristan und Isolde* das Jahr 1844 an. Vgl. Kurz, *Tristan und Isolde*, III.

3 Vgl. Simrock, *Handbuch der Deutschen Mythologie*.

4 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*.

5 Simek, „Karl Simrock und die germanische Mythologie,“ 53–60.

6 Moser, *Karl Simrock*, 235.

7 Zitiert nach Moser, *Karl Simrock*, 42.

Vokabeln und Wendungen der Alltagssprache [...] die Gestimmtheit bewußt-ironisch [zu] zerstören.“¹³ Das vermeintlich ausschließlich hohe Stilregister Gottfrieds werde nach Moser durch den heterogenen Übertragungsstil Simrocks herabgewürdigt und hierdurch die Wirkungsästhetik des Ursprungstextes geradezu intentional ‚zerstört.‘ Immerhin gesteht Moser dem Übertragungsstil Simrocks „ein Zurückgreifen auf die romantische Ironie“¹⁴ zu. Als Erzählhaltung sei dies aber bestenfalls für das Werk eines Wolfram von Eschenbach ‚angemessen,‘ für dasjenige Gottfrieds sei diese zweifellos inakzeptabel¹⁵—eine Rezeptionshaltung mit eigener Tradition.¹⁶ Nach dem

13 Moser, *Karl Simrock*, 340.

14 Moser, *Karl Simrock*, 341.

15 Zu den Einschätzungen alternativer Poetiken zu Gottfried vgl. Schausten, *Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter*, 15f.

16 Das Verdikt Mosers, Gottfrieds Stilregister verfehlt zu haben, nimmt sich aber im Vergleich mit der Tradition, in der es steht, noch milde aus. Hatte schon Friedrich Ranke den Erzählstil Gottfrieds scharf von der Variante Eilharts abgesetzt, so erklärt Wolfgang Spiewok noch 1987 Gottfrieds Fortsetzer Ulrich und Heinrich schlicht zu (ästhetischen) ‚Verbrechern‘: „Le crime que soi-disants ‚continuateurs‘ de Gottfried ont commis contre son oeuvre ets d’autant plus épouvantable.“ Spiewok, „La réception du thème de Tristan dans la littérature allemande d’Eilhart von Oberg à Wagner,“ 388. Aber auch der *Tristan*-Fortsetzer Simrock hatte offenbar ein eigenes Gottfried-Bild bzw. eine klare Vorstellung von dessen ‚hoher‘ Poetik. Diese erlaubte es ihm beispielsweise nicht, die schwankhaft burleske Szene der Brautnacht, in der einem gierblinden König Marke anstelle der Gattin Isolde ‚erfolgreich‘ deren Vertraute Brangäne untergeschoben wird, tatsächlich als aus der Feder Gottfrieds stammend zu halten. Aus diesem Grunde setzt Simrock in seiner Ausgabe die entsprechende Szene „zwischen Klammern“ und ‚klammert‘ diese folglich „als wahrscheinlich unecht“ (Simrock, *Tristan und Isolde* 1875, VI) aus.

Bisherigen mag es nun fraglich erscheinen, ob ein Beitrag über Simrocks *Tristan* überhaupt geeignet ist, einen verdienten Skandinavisten und Mediävisten in einer Festschrift zu ehren. Mit dem Folgenden möchte ich zu zeigen versuchen, dass insbesondere Simrocks *Tristan*-Kapitel „Die Bilderhalle“ seine ganz eigenen ästhetischen Qualitäten besitzt. Und wenn schließlich herausgearbeitet wird, dass Simrock ‚seinen‘ *Tristan* ‚mythologisch‘ abzuschließen verstand und zudem ‚romantische Ironie‘ produktiv werden lässt, um Kunst im literarischen Kunstwerk zu entfalten, dann wird auch eine Poetik fasslich, die nicht zuletzt mit ihrer Komik amüsiert und sich möglicherweise nicht zuletzt dadurch dazu eignet, Rudolf Simek zu ehren und zu erfreuen.

‚VOR-BILDER‘ VON SIMROCKS BILDER-HALLE¹⁷

Bereits 1823 legte Friedrich Heinrich von der Hagen (1780–1856)¹⁸ in zwei Bänden Gottfrieds *Tristan* mit der Fortsetzung Ulrichs von Türheim (erster Band) sowie derjenigen Heinrichs von Freiberg¹⁹ nebst der „alten französischen, englischen, wallisischen

17 Im Zusammenhang mit Thomas’ *Tristran et Ysolt* weist Walter Haug darauf hin, dass „[d]ie übliche Bezeichnung dieser Episode mit ‚La Salle aux Images,‘ ‚Bildersaal‘ [...] nicht sonderlich treffend“ sei, denn auch bei Thomas handelt es sich nicht um Bilder, sondern um kunstvolle Skulpturen des *Tristan*-Stoffes. Haug, *Thomas Tristran et Ysolt. Kommentar*, 772.

18 Zu Biographie und Werk vgl. Elschenbroich, „Hagen, Friedrich Heinrich v.,“ 476–78; Grunewald, „Hagen, Friedrich Heinrich v.,“ 595–96.

19 Zu den *Tristan*-Fortsetzern vgl. Strohschneider, „Gottfried-Fortsetzungen,“ 70–98; Müller, „Tristans Rück-

und spanischen Gedichte von Tristan und Isolde“ (zweiter Band) vor. In von der Hagens zweitem Band findet sich auch *Tristan und Isolde*, dereinst Thomas Erceldoune zugeschrieben, der auch von einer Kunsthalle Tristans erzählt.²⁰ 1843 publizierte dann Hans Ferdinand Massmann (1797–1874)²¹ seinerseits *Tristan und Isolt* mit dem Schluss Ulrichs von Türlheim.²² Nach Hugo Moser ist kaum zu entscheiden, ob sich Simrock bei seiner Übertragung von 1855 auf die „Ausgabe Massmanns (1843) oder [auf] die frühere von der Hagens (1823)“ gestützt hat, „da die beiden Editionen kaum von einander abweichen.“²³ Zudem ist ein Jahr nach Massmanns Gottfried-Ausgabe „[d]ie Uebertragung von Meister Gottfrieds Tristan und Isolde durch Hermann Kurz [...] herausgekommen,“²⁴ die Kurz’ (1813–1873) ‚Beschuß‘ der *Tristan*-Handlung mit eigener Bilderhalle enthält. Im Folgenden soll die Motivik der Skulpturen- bzw. Bilderhalle in den Fassungen des *Sir Tristrem* und bei Hermann Kurz mit derjenigen von Simrock verglichen werden.

kehr,“ 529–48; Schausten, *Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter*, 201–86.

20 von der Hagen, *Gottfrieds von Strassburg Werke*, 123–224.

21 Zu Maßmanns Biographie und Werk vgl. Humme und Meves, „Maßmann, Hans,“ 33.

22 Massmann, *Tristan und Isolt*.

23 Moser, *Karl Simrock*, 234.

24 Kurz, *Tristan und Isolde* III. Zu Biographie und Werk vgl. Fischer, *Hermann Kurz*; Kindermann, *Hermann Kurz und die deutsche Übersetzungskunst im 19. Jahrhundert*; Kurz, *Hermann Kurz*; Sulger-Gebing, *Hermann Kurz, ein deutscher Volksdichter*; van Rest, *A Critical Study*, 6–7; Martini, „Kurz, Hermann,“ 329–32; Meier, „Kurz (bis 1848: Kurtz), Hermann,“ 144–46.

UNBELEBT, ABER TÄUSCHEND ECHT: DIE SKULPTURENHALLE IN *SIR TRISTREM*

Wie eigens im Vorwort ausgestellt, geht Simrocks Fortsetzung „auf das altenglische Gedicht ‚Sir Tristrem‘ zurück, das sich auf Thomas von Erceldoune bezieht.“²⁵ In dieser Variante des *Tristan*-Stoffs flieht der Protagonist nach neuerlicher Entdeckung durch König Marke, durchheilt fremde Länder der Abenteuer und Kämpfe bestehend, bis er schließlich auf die schöne Ysonde mit den weißen Händen trifft und diese heiratet. Allerdings bleibt diese Ehe unvollzogen: Tristrem entgleitet vor der Bettstatt das Erinnerungszeichen an die andere Ysonde, ein Ring, und ist fortan wieder einzig dieser in Liebe verfallen. Für Tristrem ist die Ehe seines Onkels Marke mit Ysonde eine regelrechte Sünde und er bricht auf, das Recht des wahrhaft Liebenden einzufordern. Auf dem Weg zum Königshof begegnet er jedoch dem Riesen Beliagog, einem Bruder Urgans, Morgans und Moraunts, die allesamt

25 Simrock, *Tristan und Isolde*, XI. Bereits Kölbing und Moser weisen darauf hin, dass „[d]ie Annahme, daß Thomas von Erceldoune der Verfasser war, [...] längst aufgegeben“ worden ist. (Moser, *Karl Simrock*, 340, Anm. 837; zu ausführlichem Quellennachweis der Verfasserfrage vgl. Kölbing, *Sir Tristrem*, XXVI–XXXI.) Nach von Contzen „Emotion und Handlungsmotivation in *Sir Tristrem*,“ 229 ist „[d]er anonym verfasste Roman *Sir Tristrem* aus dem späten 13. Jh. [...] die früheste und umfangreichste mittellenglische Bearbeitung des Tristan-Stoffes.“ Simrock könnte diese Ausgabe vorgelegen haben: von der Hagen, *Gottfrieds von Strassburg Werke* aus den besten Handschriften mit Einleitung und Wörterbuch herausgegeben durch Friedrich Heinrich von der Hagen. Zur Übersetzung ziehe ich heran Kölbing, *Sir Tristrem*.

von Tristrem erschlagen worden sind. Auch Beliagog unterliegt im Kampf einem übermächtigen Tristrem, der diesem Riesen einen Fuß abschlägt und ihn so zur Beilegung des Kampfes zwingt. Tristrem erringt so aber nicht nur die Ländereien und den Schatz des Riesen. Vielmehr verspricht dieser, „ihm eine strahlende halle zu bauen“²⁶: *Beliagog in hight, / Rought lain, / An halle to maken him bright, / To Ysode and Brengwain.*²⁷ In Tristrens neu erbauter Halle befinden sich diese Figuren und Motive:²⁸

At his des in the halle,
Swete Ysode was wrought;
Hodain and Peti Cru to calle,
The drink hou Brengwain brought;
Mark yelad in palle,
And Meriadok ful of thought; [...]
And Tristrem, how he faught
With Beliagog onride.²⁹

Wie bei Thomas von Britannien³⁰, dessen Saaldarstellung nicht überliefert und nur

mittelbar, in der englischen und, vermutlich authentischer noch, einer nordischen *Tristan*-Fassung (*Tristram Saga*) greifbar ist, erinnert die Figurenhalle in *Sir Tristrem* an „ein Mausoleum mit Abbildern realer Personen, nicht nur idealtypischer Figuren.“³¹ Und wie Thomas' Bildersaal ist auch diese Figurenhalle „sowohl Monument für die verlorene Geliebte wie Ersatz für sie.“³² Das Bemerkenswerte dieser Figurenausstellung der Tristansage ist die Überzeugungskraft ihrer mimetischen Kunst: *Ymages semed it nought.*³³ Auch in *Sir Tristrem* führt die Episode vom ‚kühnen Wasser‘ dazu, dass der Bruder der weißhändigen Ysonde Tristrem zur Rede stellt, warum er bislang die Ehe nicht vollzogen habe. Diesen ‚Verrat‘ münzt Tristrem zum Argument um, Ganhardins Schwester nicht mehr sehen zu wollen und sich nur noch der ohnehin dreimal (!) schöneren anderen Ysonde zuzuwenden. Hierdurch ist auch Ganhardins Neugier geweckt, das derart die eigene Schwester an Schönheit überstrahlende Frauenwunder sehen zu wollen: *Ysode for to se, / In halle bright and blithe.*³⁴ Bereits in Ovids *Metamorphosen* kommt das Motiv der Liebe zu einer Kunstgestalt vor:

26 Kölbing, *Sir Tristrem*, 274.

27 von der Hagen, *Gottfrieds von Strassburg Werke*, 174.

28 Zur Motivtradition von Bildnisstatuen etwa bei Thomas von Britannien, in *Le Roman de Troie, Le Roman d'Enéas, Li roman de Floire et Blancheflor* oder Bildersäle wie die *Chambre des Beautés* in Benoît de Ste. Maures Troja-roman vgl. Mertens, „Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank“, 40–64.

29 von der Hagen, *Gottfrieds von Strassburg Werke*, 175. „Auf seinem sitz in der halle war die liebliche Ysonde gefertigt, Hodain und Peticru, so zu sagen, wie Brengwain den trunk brachte; Mark in seide gekleidet, und Meriadok voll von arglist [...] und Tristrem, wie er kämpfte mit dem ungeschlachten Beliagog.“ Kölbing, *Sir Tristrem*, 274.

30 Zu Bilder-Halle bei Thomas vgl. das Kap. „II Salle aux images“ in Buhr, *Zweifel an der Liebe*, 187–94.

31 Mertens, „Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank“, 44; Zur ‚Statuensaal‘-Episode vgl. Winkelsträter, „Isolde-statue“, 109–17.

32 Mertens, „Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank“, 44.

33 von der Hagen, *Gottfrieds von Strassburg Werke*, 175. „wie figuren sahen sie nicht aus.“ Kölbing, *Sir Tristrem*, 274.

34 von der Hagen, *Gottfrieds von Strassburg Werke*, 177. „Ysonde zu sehen, in der strahlenden und hübschen halle.“ Kölbing, *Sir Tristrem*, 275.

Pygmalion kompensiert seinen Eheverzicht mit der kunstvollen Schaffung einer Elfenbeinschönheit, in die er sich prompt verliebt: *ars adeo latet arte sua*.³⁵ In *Sir Tristrem* lässt die Lebensnähe der ausgestellten Figuren Ganhardin derart zurückschrecken, dass er sich am Kopf verletzt. Zudem verliebt sich Tristrens Gefährte pygmalionhaft in die Skulptur der ‚naturschönen‘ Brengwain: ein Handlungsimpuls, der das ehebrecherische Liebespaar sowie deren Getreue zusammenbringen soll und schließlich den Tod Ganhardins und Tristrens herbeiführt. In *Sir Tristrem* ist der Protagonist (noch) nicht selbst Bauherr der Kunst-Halle und die dortigen Figuren sind ihrerseits (noch) nicht belebt.

TRISTANS BEGEHBARE

‚AUTOBIOGRAPHIE‘: HERMANN KURZ’ BILDERZYKLUS MIT OFFENEM ENDE

Neben der altenglischen Erzählvariante der Kunst-Halle erwähnt Simrock auch die *Tristan*-Übertragung und Fortsetzung von Hermann Kurz (1844), die eine eigene Bilder-Halle mit *Tristan*-Motivik enthält.³⁶ Nach

Simrock stehe sie bei Kurz jedoch „müßig und weder mit den frühern noch spätern Schicksalen des Helden in Verbindung.“³⁷ Kurz selbst begründet die Übernahme der Kunsthalle aus „dem altenglischen Gedichte“ damit, „theils weil Kaedins Umstimmung durch das Anschauen der Gemälde besser motiviert wird, als durch das bloße Anhören einer Erzählung, theils weil sie eine willkommene Gelegenheit bot, vor dem Ende noch einmal die Hauptbegebenheiten aus Tristans Leben gleichsam im Spiegel vorüberzuführen.“³⁸ Bei Kurz ist die Situierung der Kunsthallen-Episode in den Handlungsverlauf zunächst ganz ähnlich: Auch Kurz’ Isolde erlebt das Abenteuer vom ‚kühnen Wasser,‘ allerdings nun unterhaltsam bereichert um die Metaebene des Intertextuellen. Zudem bleibt die sexuelle Konnotation des kecken Wasserspritzers zunächst aufgeschoben, für Kurz offenkundig ein Motiv, das einzig in die ‚spielmännische‘³⁹ Erzählwelt der abschätzig

vgl. derselbe, *Tristan und Isolde*, XLIVf., van Rest, *A Critical Study*, 121.

37 Simrock ²1875, XI.

38 Kurz, *Tristan und Isolde*, XLIVf.

39 „Anders als solche Untersuchungen der sogenannten *höfischen* Fassungen Gottfrieds und Thomas’ hat die Etikettierung der Tristandichtungen mit den Adjektiven *höfisch* und *spielmännisch* die vergleichenden Studien zu diesen beiden Varianten auf eine einseitige Weise geprägt. Denn diese Differenzierung implizierte für den überwiegenden Teil der Tristanforschung eine hierarchische Bewertung der Texte—diese gab den sogenannten *höfischen* Fassungen ästhetisch den Vorrang, und zwar sowohl vor den älteren, sogenannten *spielmännischen* Versionen als auch vor den epigonal eingestuftten Fortsetzungstexten.“ Schausten, *Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter*, 15.

35 „So vollkommen verbirgt sich im Kunstwerk die Kunst.“ Ovidus, *Metamorphosen*, V. 252, S. 598. Zum Pygmalion-Motiv vgl. Dörrie, *Pygmalion*; Dinter, *Der Pygmalion-Stoff*; Frenzel, *Stoffe*, 627–30; Weiser, *Pygmalion*; Aurnhammer, *Mythos Pygmalion*.

36 Vgl. Simrock ²1875, XI. Hazel van Rest charakterisiert Kurz wie folgt: „Hermann Kurz was a poet, not a philologist, and he made a translation only because he felt incapable of writing a good free version, and only as a prelude to supplying an ending which should complete Karl Immermann’s unfinished *Tristan*.“ van Rest, *A Critical Study*, 34. Zum Kapitel von Kurz’ Bilder-Halle

als so ‚kindlich‘ wie ‚muthwillig‘ bezeichnen Fortsetzer Gottfrieds passe: „Doch wollt ihr wissen, wohin es sprang, / Das mögt ihr ohne Müh und Drang / Bei Heinrich oder Ulrich lesen [...].“⁴⁰ Zur Komik der Szene trägt zudem bei, dass Isolde es schließlich gegenüber dem „Wässerlein“ doch deutlich ausspricht, was dann ihren Bruder Kaedin gegen Tristan auf den Plan ruft: „Wässerlein, du bist kühn fürwahr, / Kühner, denn je Herr Tristan war.“⁴¹ Auch Kurz’ Kaedin fühlt sein Haus durch Tristans Verschmähen seiner Schwester geschändet. Der hiermit verbundene Racheaffekt ist abermals Impuls zur Handlungsfortsetzung: Es gilt, dem ungebührlichen Schwager nachzusetzen, was bei Kurz Anlass zu komischer Reflexion über die Alternativen des Weitererzählens wird. So stellt sein Erzähler dem Publikum nicht nur in Aussicht, als solcher seinen Tristan noch vor seiner Kaedin-Figur ‚erreichen‘ zu können. Vielmehr tritt der Erzähler nun auch in einen kontroversen Dialog mit einem imaginierten Zuhörer darüber, ob etwa Drachen oder Riesen in der eigenen Erzählwelt möglich oder plausibel seien („Hör auf! Das kommt zu wunderbar!“⁴²). Kurz’ Erzähler bereitet seine Episode der Kunst-Halle nun damit vor, dass er fiktive Riesen ihrer mythischen Aura entledigend als lediglich großgewachsene bzw. außergewöhnlich—etwa künstlerisch—begabte Menschen charakterisiert:

40 Kurz, *Tristan und Isolde*, 235.

41 Kurz, *Tristan und Isolde*, 235.

42 Kurz, *Tristan und Isolde*, 235.

Saht ihr noch Keinen, der in Bildern
Die Sonne zwang das All zu schildern?
Noch Keinen, der aus farbigen Klexen
Gestalten konnte zusammen hexen
Und eine Wand voll Leben log?⁴³

Herr der Bilderhalle ist bei Kurz „[d]er zauberkundige Riesenmann“ Beliagog, der „auf seinem Zauberschloß, / Sann, schnitzte, malte, braute, goß“⁴⁴ und einzig durch Lärmbelästigung aus der Ruhe zu bringen ist. So ist es für Tristan leicht, mit seinem Horn den Zorn des Riesen zu erregen und einen Zweikampf anzuzetteln, in dem auch hier der Riese, eines Fußes verlustig, schließlich unterliegt. „Kunstsinnige Geister“⁴⁵ des Riesen schaffen auf Verlangen Tristans ein beindruckendes Bauwerk. Ihr Bauherr Tristan wird schließlich von seinem Schwager Kaedin dabei beobachtet, wie er in Jagdausstattung den Fortgang der Arbeiten überwacht. Plötzlich heranpreschend fordert dieser Tristan zum Kampf heraus und dies nicht nur als Rache für die verschmähte Schwester. Vielmehr ist Kurz’ Kaedin auch deshalb gegen Tristan aufgebracht, weil er in ihm sein geliebtes Vorbild verloren zu haben glaubt.⁴⁶ Das Faszinosum Tristan vermag aber bereits einzig mit seiner „Augen Uebermacht“⁴⁷ seinen Widersacher zu bannen, gesteht, immer

43 Kurz, *Tristan und Isolde*, 236.

44 Kurz, *Tristan und Isolde*, 236.

45 Kurz, *Tristan und Isolde*, 237.

46 „Ich liebte dich!“ rief er ihm zu: / „Mein Leitstern und mein Held warst du. / Mit dir, Tristan, dir nach zu leben, / War meines Lebens höchstes Streben. / Dir zu gehören durch das Blut, / Das war mein Stolz, mein einzig Gut.“ Kurz, *Tristan und Isolde*, 237.

47 Kurz, *Tristan und Isolde*, 237.

noch seiner Isolde ergeben zu sein, und führt einen zwischen Zorn und Neugier hin- und hergerissenen Kaedin auf den Weg zu seinem „Wundergebäude.“⁴⁸ Tristans Begleiter wird nun wie das Lesepublikum im Unklaren gelassen, wohin der Beiden Rosse gelenkt werden. Denn verrätselnd charakterisierend wie Spannungsaufbauend schildert Tristan das gemeinsame Ziel als

ein Geheimniß seltner Art,
Ein Kleinod, tief im Wald verwahrt:
Es ist mein Anker, ist mein Trost,
Wenn Jammer, Wahnsinn mich umtost.⁴⁹

Worum es sich also bei dem gemeinsamen Ziel auch immer handeln mag, gewiss ist bislang nur dies: Es muss eine außergewöhnliche Kostbarkeit sein, die als Sorgenlöser auch den Beweis dafür liefern kann, warum Tristan nicht die Ehe mit Kaedins Schwester vollzogen hat. Nach stundenlangem Ritt durch den Wald tut sich schließlich „ein grünes Thor“⁵⁰ auf, das zu einem kristallhaften Bauwerk führt, das in seiner Kunstfertigkeit dadurch ganz „der Natur selbst abgelauscht“⁵¹ erscheint, dass dessen Architektur wie „lebendige Pflanzenwelt“⁵² wirkt. Dieses einzigartige Bauwerk aus Natur und Kunst ist ebenso ideal in seinen Maßen wie zeitlos und überdies ein ‚multikulturelles‘ Monument: „Nach Maß und Ordnung der Natur, /[...]

Das [...] die Baukunst aller Länder / Und aller Zeiten in sich trug.“⁵³ Tristan und Kaedin können zunächst den Eingang zur Halle nicht entdecken, bahnen sich durch Buschwerk ihren Weg und sehen sich schließlich einem Drachen und einem Eber mit einem Schild zwischen sich—unklar, ob überzeugenden Kunstwerken oder lebendigen Bestien—gegenüber. Nach Tristans Schwertstreichen auf den Drachen erweist sich das Tierensemble als Hallenzugang, denn nach dem Sieg über den Drachen wendet der Eber den Schild, der sich rückseitig als Zugang durchschreiten lässt. Über einen ansteigenden Gang gelangen die beiden Gefährten schließlich in jenen zwölfeckigen Saal, in dem sich die zwölf Bilder des Tristan-Stoffes befinden, die durch Drachen-, Riesen- und Engelmotive „unter sich / Verknüpft und getrennt“⁵⁴ sind. Bekrönt wird die Bilderhalle von zwölf Kristallen, die eine Karfunkelschale halten, deren Zaubерlicht die einzelnen Bilder illuminiert. Das erste Bild zeigt den so jungen wie anziehenden Tristanknaben als Aktbild mit eigener Ekphrasis⁵⁵, ist doch der Knabenkörper „auf blauen Polstern“ drapiert, „[w]oran man Stickereien sah, / Enthüllend Schmerzgeschicke, / Vergangene, dem Blicke“⁵⁶: Das Bild im Bild stellt die Geschichte der namentlich nicht genannten Eltern Tristans dar: Seine Mutter entkleidet

48 Kurz, *Tristan und Isolde*, 239.

49 Kurz, *Tristan und Isolde*, 237f.

50 Kurz, *Tristan und Isolde*, 238.

51 Kurz, *Tristan und Isolde*, 238.

52 Kurz, *Tristan und Isolde*, 238.

53 Kurz, *Tristan und Isolde*, 238.

54 Kurz, *Tristan und Isolde*, 238.

55 Zu Ekphrasis und Descriptio vgl. Henkel, „Descriptio,“ 337–39; Wandhoff, *Ekphrasis*.

56 Kurz, *Tristan und Isolde*, 239.

sich vor seinem todwunden Vater.⁵⁷ Kurz' Erzähler macht jedoch nicht explizit, dass diese Szene auf dem Totenbett Tristans Zeugung andeutet, sondern appelliert lediglich an das Gedächtnis seines Publikums: „Aus Tode Leben! / Ihr wißt ja wohl, / Was dies Bild bei dem Kinde soll.“⁵⁸ Signifikanterweise ist es das Deckengemälde, das die Einnahme des Minnetranks und dessen Wirkung in Szene setzt. Abermals sind die Dargestellten—ein Mann in grünem Samt und „[e]in Weib, mit Lilien angethan“,⁵⁹ namenlos und ihrerseits auf einer gischtumtosten Barke in dramatischer Gebärde zu sehen: Durch zwei Hände liebevoll umschlungen und zwei Hände wie zum Schwur erhoben drückt die Körpersprache des Liebespaares bildlich „das ganze Mysterium / Der Liebe“ aus, „vor dem auch der Dichter stumm / Und dürftig steht.“⁶⁰ Das Bild mit der Minnetrankmotivik ist eigens mit der Raumarchitektur verschränkt, ist doch die bildbeleuchtende Karfunkelschale zugleich das Gefäß des Minnetranks. Die Einheit von (architektonischer) Lichtquelle und (bildlichem) Liebesursprung macht—bedeutsamerweise—sämtliche Bilder dieser Kunsthalle nicht nur für das Betrachterauge erst sichtbar. Das von Bild zu Bild zirkulierende Zauberlicht verbindet vielmehr alles

Dargestellte zu „[e]ines Schicksals Ring“⁶¹ der Tristan-Biographie und ist seinerseits auch eine Form der Verlebendigung der Bildinhalte. Damit kann die bildende Kunst auch zum Medium höherer Erkenntnis werden, denn Kaedin beginnt im so abgebildeten Tristan das Wesen seines realen Freundes und Schwagers zu schauen. „Die Kunst, / Mit irdischer nicht, mit Himmelsgunst, / Hat aus des Lebens wirrem Schein / Sein Bild gerettet, wahr und rein.“⁶²

Bemerkenswerterweise ist es bei Kurz nicht die Schönheitswirkung der Figurendarstellung, die im Bildakt Kaedin besänftigt und neuerlich zu Tristans treuestem Gefährten werden lässt. Hier ist es einzig die Erbaulichkeit der reinen (Bild-)Kunst, die läutert und jegliche Negativemotion tilgt: „Gebeugt vor einer höhern Macht, / Versank sein Rachegroll zur Nacht.“⁶³ Kaedins Blick fällt nun abermals auf den Tristanknaben, in dessen Hintergrund seine Zieheltern—„[e]in edler Mann [...] biegt ein junges Bäumchen grad. [...] Und hinter ihm [...] Lauscht eine Frau und lächelt traut“⁶⁴—aufscheinen, die sich pflichtbewusst, aber ohne verwandtschaftliche Ähnlichkeit des höchsttraurigen Knaben mit den „großen braunen Wunderaugen“⁶⁵ annehmen. Inzwischen ist der Erzähler schier unbemerkt zum Führer durch die Bilderhalle geworden,

57 „Hier lag ein Mann, zum Tode wund, / Auf blutigem Bett, und vor ihm stund, / In Thränen glühend, ein hohes Weib, / Das löste den weichen, weißen Leib / Aus grauer Tücher Hülle / In warmer Lebensfülle.“ Kurz, *Tristan und Isolde*, 239.

58 Kurz, *Tristan und Isolde*, 239.

59 Kurz, *Tristan und Isolde*, 239.

60 Kurz, *Tristan und Isolde*, 240.

61 Kurz, *Tristan und Isolde*, 240.

62 Kurz, *Tristan und Isolde*, 240.

63 Kurz, *Tristan und Isolde*, 240.

64 Kurz, *Tristan und Isolde*, 241.

65 Kurz, *Tristan und Isolde*, 240.

der die Imagination seines Publikums lenkt („Daneben seht ihr ein andres Bild“)⁶⁶ und der bildbetrachtende Kaedin erkennt in einem neuerlich prächtig gewandeten höfischen Knaben in der Wildnis abermals (den jungen) Tristan (in der Fremde) sowie Pilger und Junghirsch im Wald vor dem Schloss (Markes). Motivik des vierten Bildes ist eine Hofszene, in der der (Tristan-) Knabe vor einem weißbärtigen König, der auf „Blumenpolstern“ liegt, auf einer Harfe in Form eines „schön gebogene[n] Delphin[s]“⁶⁷ aufspielt.⁶⁸ Das folgende fünfte Bild thematisiert den Auftritt von Tristans Ziehvater (Rual) vor dem Königshof: Kenner der Gottfried-Erzählung schauen in Kurz’ erhabener Bettlergestalt, die vor dem Hof die Schwurhand erhebt und mit der anderen Hand auf den zum Jüngling Herangewachsenen deutet, jenen dramatischen Augenblick, indem Tristan und der Markehof davon erfahren, wer Tristans wahre Eltern sind. In Kurz’ Bilddarstellung wird das Thema der

Genealogie Tristans bzw. der Ziehvaterschaft Ruals eigens in der Figurenmotivik des hintergründigen Münsters gespiegelt, von dessen Figurenprogramm „Josephs Geschichte dargestellt“⁶⁹ wird. Die nächsten beiden Bilder zeigen die Schwertleite Tristans im Inneren des Münsters und seinen Sieg über Morgan: „Die Rechte hält das Schwert noch matt, / Das eine große Scharte hat.“⁷⁰ Hierauf folgt die Schilderung der Szene, wie eine Jungfrau (Isolde) mit einem Schwert in der Hand den siegreichen, aber verwundeten Helden (Tristan) im Badezuber überrascht,

Die schlank und voll, großartig schön,
Wie eine Walkyre aus Himmelshöhn,
Dem Sieger, der noch eben todt
Den Gegner schlug, mit dem Tode droht.
Sie hat im Bad ihn überrascht,
Wo eher der Mann die Jungfrau hascht.⁷¹

Zum Figurenrepertoire der Szene gehören noch eine alte Königin (Isoldes Mutter) und ihre Kammerjungfer und spätere Vertraute (Brangäne). Gegenstand des neunten Bildes ist bei Kurz die Abschiedsszene jener Jungfrau des vorigen Bildes von den Ihren, die von dem Jüngling aus dem Bade als Brautwerber zu jenem Schiff des Deckengemäldes fortgeführt wird. Neuerlich rätselhaft stellt das zehnte Bild die Vorbereitung zu jenem Brautnachtbetrug dar, bei dem die Kammerjungfer (Brangäne) der Braut (Isolde) dem deutlich älteren König (Marke) untergeschoben wird. Hierauf folgt die Bildbeschreibung

66 Kurz, *Tristan und Isolde*, 241.

67 Kurz, *Tristan und Isolde*, 242.

68 Der Manierismus von Kurz’ Descriptio des vierten Bildes beinhaltet eine Gottfried-Reminiszenz ironischer Art: Die Musikszene am Markehof wird überstrahlt von einem goldenen Streifen, den zwei Schwalben hinter sich herziehen: „Und wozu noch der? – / Es ist ein Lichtchen im Bilde mehr. / Daß uns die Schwalben hergehören, / Den Meister wird’s im Grab nicht stören.“ (Kurz, *Tristan und Isolde*, 242). Dass dies als Intertextualität an jenen Exkurs Gottfrieds über die Glaubhaftigkeit der Tristan-Überlieferung (vgl. Gottfrieds Quellenkritik „Die Schwalbe“, *Tristan* V. 8601–8628) erinnert, stellt zudem aus, dass die Komik bei Kurz ein Publikum mit sehr genauen Kenntnissen des gottfriedschen Textes adressiert.

69 Kurz, *Tristan und Isolde*, 243.

70 Kurz, *Tristan und Isolde*, 243.

71 Kurz, *Tristan und Isolde*, 244.

der (Baum-)Gartenszene, angereichert durch ein weiteres Kunstwerk im Kunstwerk: Im Mondlicht wird ein Marmorbrunnen mit eigenem Bildprogramm sichtbar: „So ist's Frau Minne, die hold und traut / Ihren Knaben im Arme hält, / Den Wildfang, der da beherrscht die Welt.“⁷² Auch in diesem Bild finden sich die Liebenden belauscht, was ihnen der Schattenwurf eines Großen (König Marke) und eines Kleinen (Zwerg Melot) aus der Krone des Ölbaumes verrät. Kontrastiv zur nächtlichen Baumgartenszene rückt das nächste Bild das Liebesglück derart bei vollem Tageslicht vor Augen, dass sich der bildbeschreibende Erzähler kokett scheut, die Erotik der Szene auch in Worte zu fassen. Das freilich dann doch geschilderte körperliche Liebesglück ist ihm ein „Wunder“ und das „Schönste[...], was die Erde hat.“⁷³ Als solches muss es den beobachtenden „milden Greis“ (König Marke) zutiefst betrüben.⁷⁴ Seinerseits bedrohlich ist dieses Bild gerahmt von einem weinenden Engel und einem „grinsende[n] Gnom,“ der mit einer Viper als Bogen „[e]ine kleine Otter als Pfeil“⁷⁵ auf die drei Figuren abschießt. Für das zwölfte Bildfeld hat sich Kurz eigens tiefsinnige Bedeutsamkeit ausgedacht: Das letzte Bild ist noch nicht ausgeführt und weist einzig eine dunkle Grundierung auf. Tristan und Kaedin stehen Hand in Hand vor der leeren, dunklen Fläche, aber es ist nicht deren finstere

Grundierung allein, die auf die spätere Realisierung des Bildinhaltes vorausweist. Kontrastiv-komplementär zu jenem *bette [...] / gesniten schône und reine / ûz cristallînem steine*⁷⁶ in Gottfrieds Minnegrotte befindet sich bei Kurz vorausweisend „[i]nmitten des Saales ein Altar, / Fast ähnlicher einem Grabmal noch.“⁷⁷ Kurz' Bilderzyklus in der eigens von Tristan erbauten Kunsthalle ist in ihrem Detailreichtum eine regelrechte (Auto-)Biographie des Helden.

„ZAUBER, DER IN FARBEN SPRICHT“⁷⁸: SIMROCKS LEBENDE BILDER

Wie dem Vorwort der um seine Fortsetzung ergänzten Ausgabe von 1875⁷⁹ zu entnehmen ist, war sich Simrock des heiklen Unterfangens, Gottfrieds Text fortzusetzen, durchaus bewusst: „Es konnte meine Absicht nicht sein, mich mit Gottfried von Straßburg in einen Wettkampf einzulassen.“⁸⁰ Allerdings bedurfte der mittelalterliche Ehebruchsroman Simrock zufolge nicht nur aufgrund seines Fragmentcharakters, sondern vor allem wegen der ‚Unsittlichkeit‘⁸¹ des unvoll-

76 Gottfried von Straßburg, *Tristan*, V. 16716–16718.

77 Kurz, *Tristan und Isolde*, 248.

78 Simrock, *Tristan und Isolde*, 259.

79 Zu Simrocks Übertragung des *Tristan* von 1855 vgl. Hocker, *Carl Simrock*, 115–17; van Rest, *A Critical Study*, 43–64; Moser, *Karl Simrock*, 234–37; zu seiner Fortsetzung von 1875 vgl. Hocker, *Carl Simrock*, 117; Moser, *Karl Simrock*, 339–42.

80 Simrock, *Tristan und Isolde*, XI.

81 In ihrer vergleichenden Analyse der *Tristan*-Übersetzungen Kurz', Hertz' und Simrocks erinnert Hazel van Rest an die *Tristan*-Rezeption in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: „[...] Tristan was considered sacrile-

72 Kurz, *Tristan und Isolde*, 246.

73 Kurz, *Tristan und Isolde*, 247.

74 Kurz, *Tristan und Isolde*, 247.

75 Kurz, *Tristan und Isolde*, 247.

endeten Liebesdramas einer eben auch moralisch abrundenden Schlusserzählung: „[...] erst mit diesem Zusatz [Simrocks Fortsetzung] erscheint das Gedicht als ein Ganzes und zugleich als ein sittliches, während die frühern Fortsetzer zu dem Vorwurf der Unsittlichkeit neuen und gegründeten Anlaß geboten hatten.“⁸² Das ‚Unsittliche‘ der gottfriedschen Erzählung liegt für Simrock weniger in der Ehebruchsproblematik, als vielmehr in dem Nebeneinander von Ehebruch und praktizierter Ehe begründet.⁸³ Seinem

gious as well as immoral. During the first few decades of the century *Tristan* was ranked by the patriots as virtually part of the ‚Flut sittenloser Erzeugnisse‘ and was no source of the national pride.“ (van Rest, *A Critical Study*, 15.) Darüber hinaus verweist sie auf Karl Lachmann, den führenden Philologen und Lehrer Simrocks, der ähnlich begründet Gottfrieds Stil ablehnte: „Den weichlichen und unsittlichen Gottfried kann ich kaum lesen, wiewohl ich nicht behaupte, die Sage von Tristan sei ursprünglich unsittlich.“ Zitiert nach van Rest, *A Critical Study*, 15.

82 Simrock, *Tristan und Isolde*, XI.

83 „Aber was man auch zur Entschuldigung des Liebespaares sagen mag, das im Grunde schon durch den Minnetrank entschuldigt ist, der ihre Freiheit aufhob: dem Dichter kommt diese Entschuldigung vielleicht nicht bei allen Lesern zu Statten, und wirklich scheint der Vorwurf des Leichtsinns auf ihm haften zu bleiben, da es in seiner Hand gelegen hätte, das Verhältnis zwischen Isolde und dem bejahrten Marke ganz rein zu halten, in welchem uns jetzt, nach Brangärens großmüthiger Hingebung, eine Scene verletzt, von der nur die Naivetät des Dichters begreifen läßt, wie er sie uns vorführen konnte“ (Simrock, *Tristan und Isolde*, VI). Es entspricht Simrocks eigener Vorstellung von Gottfrieds hohem Stilregister, dass er die schwankhaft burleske Brautnachtszene nicht für Gottfrieds geistiges Eigentum zu halten vermag und diese deshalb in seiner Ausgabe ‚ausklammert‘: „Wir haben sie, als wahrscheinlich unecht, zwischen Klammern gesetzt.“ Simrock, *Tristan und Isolde*, VI.

Biographen Nicolaus Hocker hatte Simrock gegenüber brieflich geäußert, seine *Tristan*-Fortsetzung möge gefallen und „Gottfrieds nicht unwürdig [sein]. Sie ist ganz mein Eigenthum.“⁸⁴ Wie ist nun bei Simrock die Episode der Bilderhalle in den Handlungsverlauf eingebettet? Auch seine Isolde Weißhand leidet: zunächst darunter, wie es ihr gelingen möge, Tristans Liebe zu erringen, und schließlich unter der nicht vollzogenen Ehe mit Tristan. Vor ihrer Verlobung mit Tristan platziert Simrock einen Dialog der Geschwister Kaedin und Isolde. In diesem Gespräch werden nicht nur erotische Ratschläge und Tricks ausgetauscht. Vielmehr ist diese Szene auch ein gutes Beispiel dafür, wie Simrock verknappte Intertextualität als Mittel anspruchsvoller Komik einsetzt. Gleichsam Ausdruck ihrer Verzweiflung wie ihrer Bildung weist die Schwester schließlich die Liebesratschläge des Bruders hiermit zurück: „Was je Ovid uns hat gebucht, / Das hab ich Alles schon versucht.“⁸⁵ Das Lesepublikum muss bei dieser Anspielung nicht nur wissen, dass mit Ovids ‚Buchung‘ dessen Liebeskunst *Ars amatoria* gemeint ist. Die Pointe der Szene scheint vielmehr darin zu bestehen, die Ovid-Rezeption Gottfrieds dadurch zu parodieren, dass sie bei Simrock auf Figurenebene vertauscht stattfindet: Peter Kern hat den Nachweis dafür erbracht, dass Gottfrieds Tristan bei seinen Versuchen, sich von seiner fatalen Liebe zu Isolde zu lö-

84 Zitiert nach Hocker, *Carl Simrock*, 117.

85 Simrock, *Tristan und Isolde*, 235.

sen, quasi die Ratschläge aus Ovids *Remedia amoris* durchdekliniere.⁸⁶ Simrock lässt nun seinerseits nicht nur die Figur der Isolde Weißhand die Ovid-Rezeption übernehmen. Vielmehr lässt er diese anstelle der *Heilmittel gegen die Liebe* Ovids *Liebeskunst* zur Hand nehmen.

Auf die Kapitel „Verlobung“, „Beilager“ und „Belagunt“ folgt schließlich das IV. Fortsetzungskapitel „Die Bilderhalle.“ Im Gegensatz zu Kurz wird bei Simrock das Abenteuer vom ‚kühnen Wasser‘ ebenso vom Erzähler explizit ausgeführt wie es von seiner Isolde-Figur in fälschlich vermutetem Unbeobachtetsein ausgesprochen wird.⁸⁷ Ohne Umschweife setzt Simrocks Kaedin Tristan bis vor die Bilderhalle nach, wo er den Schwager zur Rede stellt. Tristan verteidigt sich mit seiner unausgesetzten Liebe zu jener anderen Isolde, der er durch den Minnetrank unrettbar ergeben sei. Zudem klagt Tristan darüber, „[s]chöner hält sie [die blonde Isolde] meinen Hund / Als mich deine Schwester hält.“⁸⁸ Und überdies sei seine Isolde eben so unermesslich viel schöner als die Schwester Kaedins. Dieser gibt sich sogleich theoretisch überzeugt: Wenn denn Tristans Isolde tatsächlich so viel schöner sei, so wäre

auch der Schwager von aller Pflicht entbunden. Um dies auch ‚empirisch‘ zu beweisen, verlangt Kaedin den sofortigen Aufbruch zu jener „Frauen Wonne“, „Morgensonne“ und Tristans „Augen Maienschein.“⁸⁹ Anstatt aber die leibhaftige Isolde gemeinsam aufzusuchen, fordert er Kaedin auf, mit ihm zu besagter Bilderhalle des Zauberers Belagunt in „nur wenig Schritte[n]“⁹⁰ Entfernung aufzubrechen, um dort nicht nur ein Bildnis von Isoldes unvergleichlicher Schönheit zu gewärtigen, sondern auch jene von deren „Magd“ „Brangäne“ und von „Gimele von der Schirniel.“⁹¹ Dass ein Zauberer eine Bilderhalle unterhält, lässt bei Simrock aufmerken und baut Spannung auf: Welche Zauberkunst wird die ausgestellte Kunst ausüben? Einen Schadenszauber etwa? Und konkreter: Welchen Effekt wird es auf Tristans zehrende Sehnsucht nach Isolde haben, wenn er neuerlich mit einem perfekten Abbild seiner Liebe konfrontiert wird? Bei Simrock sind die Bilder bereits dadurch unvergleichlich, dass ihre Medialität vergessen lässt, dass sie nicht die Natur der Schönheit, sondern einzig deren Abbild in der Kunst sind. So warnt Tristan vor dem Besuch der Bilderhalle:

„Du siehst sie Alle nur gemalt.
Doch wenn dir ihre Schönheit strahlt,
So laß dich nicht verblenden
Die Bilder an den Wänden.
Denn sind sie wie ich ausbedang
Voll Leben und voll Lebensdrang,

86 Zur Ovidrezeption Gottfrieds vgl. Kern, „Gottfried von Straßburg und Ovid“, 35–49.

87 „Nun seh ich wohl zu dieser Frist, / Daß das Wasser kühner ist / Als der kühne Tristan, / Der den Muth noch nie gewann, / Daß er die Statt berühre / Wo ich das Waßer spüre. [...] Ich gönnte solche Lüsterheit / Dem Gatten wol [sic]; es wäre Zeit.“ Simrock, *Tristan und Isolde*, 254.

88 Simrock, *Tristan und Isolde*, 256.

89 Simrock, *Tristan und Isolde*, 257.

90 Simrock, *Tristan und Isolde*, 257.

91 Simrock, *Tristan und Isolde*, 257.

So müssen sie entzücken
 Und dein Gedächtnis schmücken.
 Hat das sie erst beseßen,
 Es kann sie nie vergeßen.⁹²

Während Kurz seine Protagonisten eine komplizierte Wunderarchitektur durchschreiten lässt, bevor sie die höchst symbolisch ausgeführte Kunsthalle endlich erreichen, ist Simrocks Bilderhalle nicht nur den Protagonisten problemlos zugänglich, sondern darüber hinaus auch ein Ort öffentlicher Kunstbetrachtung:

Schon sah man viel Beschauer staunen;
 Es war ein Flüstern und ein Raunen:
 „Sieh Tristan da! Sieh hier Isold:
 Wie ist sie schön, wie ist sie hold!“
 So gings im Saal von Mund zu Mund.⁹³

Bei Gottfried wird immer wieder der Exklusivitätstopos der *edelen herzen* für das ästhetisch elitär geeignete Publikum seiner Erzählkunst bemüht. Bei Simrock hingegen wird die Rezeption des *Tristan*-Stoffs zum Vergnügen eines nicht mehr textsicheren Massenpublikums. Obwohl bei Simrock (im Gegensatz zu Kurz) die bildlich Dargestellten sogar namentlich genannt werden, ‚klinge‘ aber bei den meisten Rezipienten nicht einmal mehr etwas, wenn sie die Namen der Protagonisten hören:

Nur Wengen war die Märe kund,
 Ob Manche wol die Namen
 Tristan, Isold vernahmen.
 So hört man wol die Glocken läuten

Und kennt doch nicht des Schalls
 Bedeuten.⁹⁴

Kunstbetrachtung im Erzähltext ist bei Simrock auch Gelegenheit, Rezeption zu inszenieren und damit implizit neuerlich zu rechtfertigen, warum der *Tristan* seinerseits zu übersetzen und fortzusetzen war. Anstelle von zwölf Bildfeldern bei Kurz gibt es bei Simrock nur vier Bildwände: 1. Tristan und Isolde in der Minnegrotte, 2. Isolde liebkost das Zaubershündchen Petitcriu, 3. Gimele von der Schierniel und 4. Der verwundete Tristan. Das erste Bild erzählt, wie es dem ehebrecherischen Liebespaar einmal mehr gelingt, den Argwohn des hintergangenen Ehemanns König Marke durch vorgetäuschte Keuschheit zu vertreiben: Beobachtet vom eifersüchtigen Gatten, der durch Zufall auf die Minnegrotte gestoßen ist, präsentiert sich das im Bann des Minnetranks stehende Liebespaar dadurch als affektkontrolliert und entsagungsbereit, dass es auf der Bettstatt ein Schwert zwischen sich legt. Wenn Kaedin das Bild ‚Isolde und Tristan in der Minnegrotte von einem Schwert geschieden‘ betrachtet, ist der Beweis so absoluter wie einzigartiger Frauenschönheit bereits erbracht: „Da mußte Kaedin gestehn, / So Schönes hab er nie gesehn.“⁹⁵ In der Bilderhalle führt das Motiv der ‚keusch Liebenden in der Minnegrotte,‘ die von einem neuerlich seinen Argwohn aufgebenden König Marke betrachtet werden, seinerseits auch in die

92 Simrock, *Tristan und Isolde*, 257f.

93 Simrock, *Tristan und Isolde*, 258.

94 Simrock, *Tristan und Isolde*, 258.

95 Simrock, *Tristan und Isolde*, 258.

Motivik von Schein und Sein ein: Während Markes Betrachterblick von außen in die Minnegrotte hinein doppelter Treue—der Gattentreue wie der Loyalität seines Nefen—ansichtig zu werden glaubt, ist es doch das ehebrecherische Paar seinerseits, das sich in unverbrüchlicher wechselseitiger Treue ergeben ist. Was Gottfrieds *Tristan*-Roman im Besonderen ausmacht, gilt auch für die *Tristan*- Fassungen von Kurz und Simrock: Perspektivität und Fokalisierung führen nicht nur zu einer Pluralisierung der Standpunkte und Betrachtungsweisen, sondern auch zu einer Labilisierung der normativen Grundlagen innerhalb der erzählten Welt. In Simrocks Bilderhalle hebt der Zauber Belagunts auch die Unterscheidbarkeit von Lug und Trug, von Leben und Kunst—und dies nicht ohne Folgen für die Bildbetrachter—auf. Denn dessen Bilder sind nicht nur schier lebensechte Wiedergaben ihrer Gegenstände. Vielmehr verlebendigt der „Zauber, der in Farben spricht“,“⁹⁶ seine Motivik in einem unmetaphorisch-wörtlichen Sinne: „Bei jedem Athemholen,“ schwärmt der Bildbetrachter Tristan, „seh [ich] Isoldens Brust sich heben.“⁹⁷

Im zweiten Bild, „Isolde liebkost das Zauberhündchen Petitcriu“,“⁹⁸ ist das gottfried-

sche Wundertier weniger magisch-mythisch wirkender Zaubergegenstand, der Liebeskummer und jedweden Schmerz vertreibt.⁹⁹ Wenn Simrocks Tristan das Abbild des Zauberhündchens Petitcriu im Wandgemälde streichelt, verschmelzen phantastischerweise Szenenbild und Bildszene, denn dann

[w]edelt' [das Hündchen] mit dem
Schweife – / [...]
Und wuchs aus dem Bild hervor,
Und sprang an seinem Herrn empor
Aus der Wand in den Saal.¹⁰⁰

Simrock hat die Wirkung und Funktion des Zauberhündchens Petitcriu in sein Gegenteil verkehrt. War es bei Gottfried von Straßburg in seiner phantastischen Vielfarbigkeit und mit seinem Glöckchen mehr magisches Ding zum Sorgenlösen und Schmerzvergessen, so macht Simrock dieses „Hündchen“ schließlich zu einer Waffe des Zauberers Belagunt, das als belebter

Herz so weise ward, / Seine Schönheit, seine Art / Zu beschreiben und zu sagen“ (Simrock, *Tristan und Isolde*, 126). Auch bei Simrock macht das Farbenspiel ebenso wie die Wunderwirkung von Petitcrius sorgenlösendem „Schellenklang“ (Simrock, *Tristan und Isolde*, 128) das Zaubertier eher zu einem kunstvollen Wunderding.

⁹⁹ In der Erzählvariante Gottfrieds erwirbt Tristan das Zauberhündchen im Kampf gegen den Riesen Urgan und überlässt dieses Isolde, um der leid- und kummerbringenden Macht des Minnetrankes entgegenzuwirken. Isolde ihrerseits lehnt aber eine nur ihr geltende Rettung ab und zerstört das Glöckchen des Zauberhündchens und damit dessen schmerzbefreiende Macht. Zur Petitcriu-Episode vgl. Kern, „Gottfried von Straßburg und Ovid,“ 42; Eming, *Emotionen im ‚Tristan‘*, 155–77.

¹⁰⁰ Simrock, *Tristan und Isolde*, 260.

⁹⁶ Simrock, *Tristan und Isolde*, 259.

⁹⁷ Simrock, *Tristan und Isolde*, 259.

⁹⁸ Vgl. „Isolde pflegt Petitcriu“ (*Tristan*, V. 16333–16402); Simrock hat Petitcriu vor seiner Mutation zum mythischen Todesboten gottfriednah als zauberhaften Sorgenlöser beschrieben: „Mit solcher Kunst war und so fein / Geschaffen dieses Hündelein / An Farb und an der Kraft zugleich, / Daß keine Zunge redereich / Genug, kein

Bildinhalt dem ‚realen‘ Tristan jene tödliche Wunde beibringt, die mythischerweise abermals einzig Isolde zu heilen im Stande wäre. Hin- und hergerissen zwischen „Lug“ und „Wahnsinn“¹⁰¹ setzen Tristan und Kaedin begleitet von einem anhänglichen Petitcriu ihre Bildbetrachtung fort und erleben eine weitere wundersame Wirkung der Bildmagie: Im Angesicht des Bildes der „Gimele von der Schirniel“¹⁰² verliebt sich Tristans Begleiter unmittelbar in die Abgebildete, hält er deren Bild doch für derart lebensnah, dass er sich „eine Brausche [...] an der Wand im Rausche“¹⁰³ schlägt. In Simrocks Bilderhalle ist eben nicht zu unterscheiden, „wo das Bild beginnt, / Was lebende Geschöpfe sind.“¹⁰⁴

Im letzten Bild schließlich, ‚Der verwundete Tristan,‘ fällt es schwer, die Krankheitsmotivik des *Tristan*-Stoffes nicht auch darauf zu beziehen: auf die Analogie von Minne und Krankheit sowie auf die Abhängigkeit des fatal Liebenden von den exklusiven Heilungskünsten von Isoldes Mutter oder von der Geliebten Isolde selbst. Der verwundete Tristan als letztes Bildmotiv in Simrocks Bilderhalle setzt das finale Siechtum des Liebeskranken ins Bild, wie er zwischen der heilkundigen alten und der schließlich mit weißem Segel erwarteten jungen Isolde vorgestellt wird. Abermals bleibt die magische Wirkung auch dieser Bildbetrachtung nicht aus, verähnlichen

sich doch nun Betrachter und Dargestellter: Im Angesicht des siechen Tristan im Bild fühlt der Bildbetrachter Tristan seine Wunden wieder derart schmerzen, dass es ihn—wie auf dem Bild—zu Boden zwingt. Hierbei fungiert das Zaubershündchen Petitcriu als Vermittlungsmedium zwischen Bildwelt und Erzählwelt, indem es ‚beider‘ Tristan Wunden leckt. Hatte Simrock die Bilder seiner Kunsthalle verlebendigt, um Handlungsimpulse zu generieren, so kommt bei ihm auch dem Zaubershündchen Petitcriu eine eigene ästhetische Funktion zu. „[S]chon bei den alten Fortsetzern [Ulrich von Türheim und Heinrich von Freiberg]“ hatte es Simrock zufolge, „den unermesslichen Unterschied in der Liebe der beiden Isolden zu veranschaulichen.“¹⁰⁵ Simrock seinerseits—und das meint hier als dichtender Mythologe—fasst Petitcriu in Anlehnung an Wackernagels Deutung des „Hund[es] Gardevias in Wolframs Titurel“¹⁰⁶ so: „Ganz zu seinem Rechte kommt es aber erst bei mir, wo seine ursprüngliche Bedeutung als Todesbote (vgl. mein ‚Handbuch der deutschen Mythologie‘ §. 106) wiederhergestellt ist.“¹⁰⁷ Zieht man nun das *Lexikon der germanischen Mythologie* von Rudolf Simek zurate, sucht man nicht nur das simrocksche Lemma ‚Petitcriu‘ vergeblich. Auch von den nichtliterarischen, also mythischen ‚Hunden‘ heißt es bei Simek

101 Simrock, *Tristan und Isolde*, 258.

102 Simrock, *Tristan und Isolde*, 261.

103 Simrock, *Tristan und Isolde*, 261.

104 Simrock, *Tristan und Isolde*, 261.

105 Simrock, *Tristan und Isolde*, XII.

106 Simrock, *Handbuch der Deutschen Mythologie*, 351.

107 Simrock, *Tristan und Isolde*, XII. Zu Simrocks Petitcriu vgl. van Rest, *A Critical Study*, 124.

lapidar: „In der Religion spielte der H. bei den Germanen so gut wie keine Rolle [...]; in der Mythologie ist nur der Höllenhund > Garmr als Bewacher am Eingang der Hel bekannt.“¹⁰⁸ Für die Analyse von Simrocks Bilderhallen-Episode mag die Stichhaltigkeit seiner Mythologie eine untergeordnete Rolle spielen. Wichtiger erscheint für diese, dass Simrock—weniger wissenschaftlich als poetisch motiviert—seinem *Tristan* eine eigene Verwundung zufügt: die verletzende Bildmagie des Zauberers Belagunt, die „grausam ist, / Zaubrer, deine Höllenlist! / Ja, deine Bilder leben!“¹⁰⁹ Damit geht Simrocks Motivik der Kunsthalle deutlich über deren Gestaltung in *Sir Tristrem* und bei Hermann Kurz hinaus. Denn Kurz’ Bilderhalle als „Tristans Erinnerungsheiligtum“¹¹⁰ wird bei Simrock selbst zu lebendiger Kunst; einer Kunst zudem, bei der sein Tristan nicht wie Ovids Pygmalion erst göttlicher Gnade bedarf, um den Kunststoff liebenden Erinnerns zu beleben. Dass die Begegnung mit derartiger Kunst (Tristan) verletzt und schließlich tötet, schließt Gottfrieds *Tristan* mit einer Ästhetik ab, die logisch auf das Kunstmotiv des Minnetranks zurück und auf die wundersame Motivik von verschlungener Rebe und Rose über dem Grab des Liebespaares vorausweist. Simrock beendet seine *Tristan*-Fortsetzung in mittelalterlicher

Erzählermanier mit eigener Allegorese des Grabschmucks als Hinweis auf göttliche Vergebung. Hierbei versäumt er nicht, die Bitte um Nachsicht mit dem Dichter einzuflechten:

Der über die den Stab nicht bricht,
Für die das Wort die Liebe spricht.
Wolltet auch Ihr mein Dichten
Nicht allzu strenge richten.¹¹¹

BIBLIOGRAPHIE

AUSGABEN

Die Edda, die ältere und die jüngere, nebst mythischen Erzählungen der Skalda. Übersetzt und mit Erläuterungen begleitet von Karl Simrock. 3. verm. und verb. Aufl. Stuttgart: J. G. Cotta’sche Buchhandlung, 1864.

Die nordische und die englische Version der Tristan-Sage. Zweiter Theil Sir Tristrem. Herausgegeben von Eugen Kölbing. Heilbronn: Gebr. Henninger Verlag, 1882. Nachdruck Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1985.

Gottfried von Strassburg. *Gottfrieds von Strassburg Werke aus den besten Handschriften mit Einleitung und Wörterbuch.* Zweiter Band. Heinrichs von Freiberg Fortsetzung von Gottfrieds Tristan. Gottfrieds Minnelieder. Die alten französischen, englischen, wallisischen und spanischen Gedichte von Tristan und Isolde. Herausgegeben durch Friedrich Heinrich von der Hagen. Breslau: Josef Mar und Komp. Verlag, 1823.

108 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 210.

109 Simrock, *Tristan und Isolde*, 264.

110 So charakterisiert Christian Buhr die Bilder-Halle bei Thomas von Britannien; vgl. Buhr, *Zweifel an der Liebe*, 193.

111 Simrock, *Tristan und Isolde*, 273.

- . *Tristan*. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. 3 Bde. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 11. Aufl. 2006, 8. Aufl. 2005, 9. Aufl. 2012.
- . *Tristan und Isolde. Gedicht von Gottfried von Straßburg*. Uebertragen und beschlos- sen von Hermann Kurz. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1844, ²1847, ³1877.
- . *Tristan und Isolde. Von Gottfried von Straßburg*. Uebersetzt von Karl Simrock. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1855.
- . *Tristan und Isolde. Von Gottfried von Straßburg*. Uebersetzt von Karl Simrock. Zweite mit Fortsetzung und Schluß vermehrte Auf- lage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.
- . *Tristan und Isolt von Gottfried von Straßburg*. Herausgegeben von Hans Ferdinand Massmann. Dichtungen des Deutschen Mittelalters; Bd. 2. Leipzig: G. J. Gö- schen'sche Verlagshandlung, 1843. Nach- druck Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1977.
- Simrock, Karl: *Handbuch der Deutschen My- thologie mit Einschluß der nordischen*. Ers- tes Buch: Die Geschicke der Welt und der Götter. Bonn: Adolf Marcus, 1853; 1855 [Zweites Buch: Götterlehre; Drittes Buch: Gottesdienst] ²1864/³1869/⁵1878.
- P. Ovidus Naso. *Metamorphosen*. Lateinisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael Albrecht. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010.

FORSCHUNG

- Aurnhammer, Achim und Martin, Dieter, Hgg. *Mythos Pygmalion. Texte von Ovid bis John Updike*. Leipzig: Reclam Verlag, 2003.
- Barth, Johannes. „Simrock, Karl Joseph.“ In *NDB XXIV*, 447–449. Duncker & Humb- lot: Berlin 2010.
- Bezold, Friedrich von. *Geschichte der Fried- rich-Wilhelms-Universität von der Grün- dung bis zum Jahr 1870*. Bonn: A. Marcus & E. Webers Verlag, 1920.
- Borchard, Klaus. „Vorwort des Rektors für die Festschrift zum 200. Geburtstag von Karl Simrock.“ In *Karl Simrock 1802–876. Einblicke in Leben und Werk. Wissen- schaftliche Beiträge und Dokumentarisches anlässlich Simrocks 200. Geburtstag am 28. August 2002*. Herausgegeben von der Karl-Simrock-Forschung, 3. Bonn: Haus- druckerei der Rheinischen Friedrich-Wil- helms-Universität Bonn, 2002.
- Brüggen, Elke. „Karl Simrock als Überset- zer mittelalterlicher Literatur.“ *Chronik des akademischen Jahres 2001/2002*, 258–79.
- Buhr, Christian. *Zweifel an der Liebe. Zu Form und Funktion selbstreferentiellen Er- zählens im höfischen Roman*. Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Bd. 57. Heidel- berg: Universitätsverlag Winter, 2018.
- Contzen, Eva von. „Emotion und Hand- lungsmotivation in *Sir Tristrem*.“ In *Emo- tion und Handlung im Artusroman*, he- rausgegeben von Cora Dietl, Christoph Schanze, Friedrich Wolfzettel, Lena Zu- drell. Deutsch-österreichische Sektion; Bd. 13, 229–42. Berlin: de Gruyter, 2017.

- Dinter, Annegret. *Der Pygmalion-Stoff in der europäischen Literatur. Rezeptionsgeschichte einer Ovid-Fabel*. Diss. Bonn 1977. Studien zum Fortwirken der Antike, Bd. 11. Heidelberg: Winter Verlag, 1979.
- Dörrie, Heinrich. *Pygmalion. Ein Impuls Ovids und seine Wirkung bis in die Gegenwart*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1974.
- Elschenbroich, Adalbert. „Hagen, Friedrich Heinrich v.“ In *NDB VII*, 476–78. Duncker & Humblot: Berlin 1966.
- Eming, Jutta. *Emotionen im ‚Tristan‘. Untersuchungen zu ihrer Paradigmatik*. Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, Bd. 20. Göttingen: V & R unipress, 2015.
- . „Schöne Maschinen, versehrte Helden. Zur Konzeption des künstlichen Menschen in der Literatur des Mittelalters.“ In *Textmaschinenkörper. Genderorientierte Lektüren des Androiden* (ABNG 59), herausgegeben von Eva Kormann, Anke Gilleir und Angelika Schlimmer, 35–46. Amsterdam: Rodopi, 2006.
- Fischer, Hermann. *Hermann Kurz*. Leipzig: Max Hesses Verlag, 1904.
- Frenzel, Elisabeth. *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. Kröners Taschenausgabe, Bd. 300. 7., verbesserte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1988.
- Glasner, Peter. „Pathos, Kitsch und Kult. Karl Simrock und das Nibelungenlied.“ In *Nibelungen – Mythos, Kitsch, Kult. Ein Ausstellungsprojekt von Studierenden der Universitäten Bonn und Konstanz*, herausgegeben von Peter Glasner, Albert Kümmer-Schnur und Elmar Scheuren, 157–69. Siegburg: Rheinlandia Verlag Klaus Walterscheid, 2008.
- Grunewald, Eckhard. „Hagen, Friedrich Heinrich v.“ In *Killy Literaturlexikon*, Bd. 4, 595–96. Berlin: De Gruyter: 2009.
- , und Jahn, Bruno. „Simrock Karl (Joseph).“ In *Killy Literaturlexikon*, Bd. 11, 26–28. Berlin: De Gruyter: 2011.
- Haug, Walter: Thomas: „Tristan et Ysolt. Kommentar.“ In *Gottfried von Straßburg: Tristan und Isold*, herausgegeben von Walter Haug und Manfred Günter Scholz, Bd. II, 205–820. Berlin: Insel Verlag, 2012.
- Heinzle, Joachim. „...diese reinen kräftigen Töne.“ Zu Karl Simrocks Übersetzung des Nibelungenliedes.“ In *Die Nibelungen. Ein deutscher Wahn, ein deutsches Alptraum. Studien und Dokumente zur Rezeption des Nibelungenstoffs im 19. und 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Joachim Heinzle und Anneliese Waldschmidt, 111–18. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- Henkel, Nikolaus. „Descriptio.“ In *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. I. herausgegeben von Klaus Weimar, 337–39. Berlin: de Gruyter, 2007.
- Hocker, Nicolaus. *Carl Simrock. Sein Leben und seine Werke*. Leipzig: Verlag von Siegmund & Volkening, 1877.
- Humme, Adrian und Uwe Meves. „Maßmann, Hans.“ In *Killy Literaturlexikon*, Bd. 8, 33. De Gruyter: 2010.
- Kern, Peter. „Gottfried von Straßburg und Ovid.“ In *„swer sînen vriunt behaltet, daz*

- ist lobelîch.“ *Festschrift für András Vizkelet*, herausgegeben Márta Nagy und László Jónásik in Zusammenarbeit mit Edit Madas und Gábor Sarbak, 35–49. ABROGANS 1 / Budapester Beiträge zur Germanistik 37. Budapest: EFO Verlag, 2001.
- Kindermann, Heinz. *Hermann Kurz und die deutsche Übersetzungskunst im neunzehnten Jahrhundert. Literarhistorische Untersuchung*. Stuttgart: Strecker und Schröder, 1918.
- Klee, Gotthold. „Simrocks Leben und Werke.“ In *Karl Simrocks ausgewählte Werke in zwölf Bänden*. Mit Einleitungen und einer Biographie des Dichters, erster Band, herausgegeben von Gotthold Klee, V–XXXII. Leipzig: Hesse & Becker Verlag, o. J.
- Martini, Fritz. „Kurz, Hermann.“ In *NDB* XIII, 329–32. Duncker & Humblot: 1982.
- Meier, Andreas. „Kurz (bis 1848: Kurtz), Hermann.“ In *Killy Literaturlexikon*. Bd. 7, 144–46. Berlin: De Gruyter: 2010.
- Mertens, Volker. „Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank. Zu Symbol, Allegorie und Mythos im Tristanroman,“ *PBB* 117 (1995), 40–64.
- Moser, Hugo. *Karl Simrock. Universitätslehrer und Poet. Germanist und Erneuerer von „Volks poesie“ und älterer „Nationalliteratur.“ Ein Stück Literatur-, Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Academia Bonnensia, Bd. 5. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1976.
- Müller, Jan-Dirk. „Tristans Rückkehr. Zu den Fortsetzern Gottfrieds von Straßburg.“ In *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 2., herausgegeben von Johannes Janota, 529–48. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- Naumann, Hans. *Karl Simrock und die Deutsche Philologie in Bonn*. Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Heft 129. Bonn: Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur, 1944.
- Rest, Hazel van. *A Critical Study of the Translations of Gottfried's Tristan by Hermann Kurz, Karl Simrock and Wilhelm Hertz*. London: ProQuest, 1961.
- Schausten, Monika. *Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den deutschsprachigen Tristanfassungen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, Bd. 24. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999.
- Simek, Rudolf. „Karl Simrock und die germanische Mythologie.“ In *Karl Simrock 1802–1876. Einblicke in Leben und Werk. Wissenschaftliche Beiträge und Dokumentarisches anlässlich Simrocks 200. Geburtstag am 28. August 2002*, herausgegeben von der Karl-Simrock-Forschung, 53–60. Bonn: Hausdruckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2002.
- . *Lexikon der germanischen Mythologie*. Kröners Taschenausgabe, Bd. 368. Dritte, völlig überarbeitete Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2006.
- Spiewok, Wolfgang. „La réception du thème de Tristan dans la littérature allemande d'Eilhart von Oberg à Wagner.“ In *Tristan*

- et Iseut, mythe européen et mondial. Actes du colloque de 10, 11 et 12 janvier 1986*, herausgegeben von Danielle Buschinger, 378–98. GAG 474. Göppingen: Kümmerle, 1987.
- Strohschneider, Peter. „Gotfrit-Fortsetzungen. Tristans Ende im 13. Jahrhundert und die Möglichkeiten nachklassischer Epik,“ *DVjs* (1990): 65, 70–98.
- Sulger-Gebing, Emil. *Hermann Kurz, ein deutscher Volksdichter. Eine Charakteristik. Nebst einer Bibliographie seiner Schriften*. Berlin: Georg Reimer Verlag, 1904.
- Wandhoff, Heiko. *Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters*. Trends in medieval philology 3. Berlin: de Gruyter, 2003.
- Weiser, Claudia. *Pygmalion. Vom Künstler und Erzieher zum pathologischen Fall. Eine stoffgeschichtliche Untersuchung*. Frankfurt am Main: C. H. Beck, 1998.
- Wenig, Otto, Hg. *Verzeichnis der Professoren und Dozenten der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968*. 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968. Bonn: H. Bouvier Verlag, 1968.
- Winkelsträter, Sebastian. „Isoldestatue.“ In *ABECEDARIUM. Erzählte Dinge im Mittelalter*, herausgegeben von Peter Glasner, Sebastian Winkelsträter und Birgit Zacke, 109–17. Berlin: Schwabe Verlag, 2019.

DIE REICHEN UND DIE SCHÖNEN IN DER *LAXDÆLA SAGA*. DIE FUNKTION HÖFISCHER ÄSTHETIK

Stefanie Gropper

Deutsches Seminar, Skandinavistik, Eberhard Karls Universität Tübingen

DIE *LAXDÆLA SAGA* GEHÖRT ZU DENjenigen Isländersagas, die sowohl im Mittelalter als auch in der Neuzeit auf eine breite Publikumsresonanz stießen.¹ Auch wenn ihre Hauptpersonen historisch belegt sind und wenn sich die Schilderungen von Landnahme und Christianisierung weitgehend mit den Angaben in anderen Quellen decken, so enthält die Saga doch eine ganze Reihe von Anachronismen und gilt daher vor allem als literarisch interessantes Werk.² In der Forschung

wurde die *Laxdæla saga* daher immer wieder wegen ihrer Hybridität diskutiert: zum einen wurde ihre ‚Modernität‘ betont, durch die sich vor allem ihre zentralen Charaktere auszeichnen und die vermutlich durch den Einfluss der ungefähr zeitgleich übersetzten Riddarasögur zu erklären ist;³ zum anderen wurde aber auch ihre Beziehung zu den Konungasögur debattiert.⁴ Doch trotz dieser Grenzüberschrei-

strategisch sehr bewusst eingesetzt. Vgl. dazu Würth, „Temporalität der *Laxdæla saga*“, 295–308.

1 Vgl. Einar Ólafur Sveinsson in seinem Vorwort zur Ausgabe: *Laxdæla saga*, lxxvi; vgl. auch die Forschungsgeschichte bei Ármann Jakobsson, „Konungasagan Laxdæla“, 361–64.

2 Diese zumindest aus unserer heutigen Sicht anachronistisch zu bewertenden Elemente wurden vom Erzähler

3 So z.B. Heller, *Literarisches Schaffen*; Beck, „*Laxdæla saga* – A Structural Approach“, 383–402; Kramarz-Bein, „Modernität“, 421–42.

4 Heller, „*Laxdæla saga* und Königssagas“; Ármann Jakobsson, „Konungasagan Laxdæla“ und als Antwort darauf Heller, „*Laxdæla saga* – eine Königssaga?“ 119–32.

tungen, wurde der Status der *Laxdæla saga* als ‚klassische‘ bzw. ‚typische‘ Íslendingasaga nie angezweifelt,⁵ zeichnen sich doch gerade die besten Vertreter einer Gattung durch ihre Tendenz zur Grenzüberschreitung und zum Durchbrechen von Regeln aus.⁶ Innovation sichert die Flexibilität einer Gattung und damit auch ihren Platz im Zentrum des literarischen Systems.⁷

Im Folgenden soll nun die Beziehung der Saga zu den Riddarasögur bzw. zur höfischen Literatur aus einem anderen Blickwinkel noch einmal betrachtet werden. Bislang wurde die Nähe der *Laxdæla saga* zu den Riddarasögur vor allem an der Frequenz des Wortes *kurteiss* (höfisch) sowie an der Vorliebe des Erzählers für prunkvolle Kleidung, reiche Ausstattung der Häuser und ausführliche und formelhafte Beschreibungen festgemacht, d.h. an der ‚höfischen‘ Oberfläche von Charakteren und Text.⁸ In meinem Beitrag möchte ich dagegen der Frage nachgehen, ob die *Laxdæla saga* auch das höfische Wertesystem teilt. Die These dieses Artikels lautet, dass in der *Laxdæla saga* ‚höfisch‘ mehr bedeutet als nur äußerlicher Prunk, ehrenvoller Aufenthalt beim König und außergewöhnliche, kostbare Geschenke. ‚Höfisch‘ bedeutet auch eine andere Lebensart, einen alternativen Entwurf zur traditionellen bäuerlichen Gesellschaft Islands.

REICHTUM IN DER *LAXDÆLA SAGA*

Schon der erste Satz der *Laxdæla saga* macht deutlich, dass die Saga großen Wert auf den Status ihrer Charaktere, deren finanzielle Verhältnisse und Aussehen legt: „Ketill flatnefr hét maðr, sonr Bjarnar bunu; hann var hersir ríkr í Nóregi og kynstórr.“ (Ketill flatnefr hieß ein Mann, der Sohn von Björn buna; er war ein reicher Herse in Norwegen und von vornehmem Geschlecht.)⁹ So gut wie jeder neue Charakter der Saga, sei er auch unbedeutend für die Haupthandlung, wird mit vergleichbaren Angaben über seinen Vermögensstand eingeführt.

In ihren ersten Kapiteln, vor allem in Zusammenhang mit Unnr Ketilsdóttir, erweckt die Saga den Eindruck, als vertrete der Autor die Antithese von reich und vornehm versus Armut und Armseligkeit oder Knechtschaft. Unnr erleidet vor der isländischen Küste Schiffbruch, aber „menn allir heldusk ok fé“ (8; alle Menschen und der Besitz wurden gerettet). Daraufhin begibt sich Unnr mit zwanzig Mann zu ihrem Bruder Helgi, der ihr mit nur zehn Mann entgegenkommt, was Unnr offensichtlich als Beleidigung und als Kleinherzigkeit empfindet: „Hon svarar reiðuliga og [sic!] kvazk eigi vitat hafa, at hann væri slíkt **litilmenni**, ok ferr í brott.“ (9; Sie antwortet zornig und sagt, sie habe nicht gewusst, dass er ein so kleinherziger Mann sei, und ging weg. [Hervorhebung von

5 Kramarz-Bein, „Modernität“, 437.

6 Todorov, „Typologie des Kriminalromans“, 209.

7 Vgl. Even-Zohar, „Position of Translated Literature“, 51.

8 So vor allem Kramarz-Bein, „Modernität“ sowie Heller, „Studien zu Aufbau und Stil“, 115–17.

9 *Laxdæla saga*, 3. Alle weiteren Zitate des Sagatextes sind ebenfalls dieser Ausgabe entnommen. Die Übersetzungen des altnordischen Textes stammen von mir.

mir.]) Als Unnr stattdessen ihren Bruder Björn aufsucht, ist dieser bereits gewappnet und empfängt sie geziemend: „þá ferr hann í mót henni með fjölmenni ok fagnar henni vel ok bauð henni til sín með öllu liði sínu, því at hann kunni veglyndi systur sinnar; þat líkaði henni allvel, og [sic!] þakkaði honum **stórmennsku** sína.“ (9; Da zieht er ihr mit einer Vielzahl an Leuten entgegen und empfängt sie freundlich und lud sie mit all ihren Leuten zu sich ein, denn er kannte das stolze Verhalten seiner Schwester; ihr gefiel dies sehr gut, und sie dankte ihm seine Großherzigkeit. [Hervorhebung von mir.]) Unnr wird in diesen Anfangskapiteln der *Laxdæla saga* wie eine fürstliche Ahnherrin eingeführt,¹⁰ die von Schottland mit einem wahrhaft königlichen Gefolge weiter nach Island reist: „Unnr hafði ok með sér marga þá menn, er mikils váru verðir ok stórættaðir.“ (7; Unnr hatte auch sehr viele Leute bei sich, die hochgeachtet und von vornehmer Abstammung waren.)

In der *Laxdæla saga* mangelt es nicht an Beispielen für großen Reichtum, der vom Erzähler oft auch ausführlich beschrieben wird. Als Óláfr pái zum Anführer des gesamten Laxárdalr aufgestiegen war und eine große Zahl von Leuten sich um ihn scharte, zog er auf seinen neuen Hof um, der mehrmals als *risuligr* (stattlich) bezeichnet wird. Beim Umzug wird Óláfrs immenser Reichtum sichtbar (67–68):

10 Vgl. auch Ármann Jakobsson, „Konungasagan Laxdæla“, 366.

Um vartit eptir fór Óláfr þangat byggðum ok lét áðr saman reka fé sitt, ok var þat mikill fjöldi orðinn, því at engi maðr var þá auðgari at kvikfé í Breiðafirði. Óláfr sendir nú orð feðr sínum, at hann stœði úti ok sæi ferð hans, þá er hann fór á þenna nýja bæ, ok hefði orðheill fyrir; Hǫskuldr kvað svá vera skyldu. Óláfr skipar nú til, lætr reka undan fram sauðfé þat, er skjarrast var; þá fór búsmali þar næst; síðan váru rekin geldneyti; klyfjahross fóru í síðara lagi. Svá var skipat mǫnnum með fé þessu, at þat skyldi engan krók rísta. Var þá ferðarbroddrinn kominn á þenna bæ inn nýja, er Óláfr reið ór garði af Goddastöðum, ok var hvergi hliði í milli. Hǫskuldr stóð úti með heimamenn sína.

Im Frühjahr darauf zog Óláfr seinen Hof dorthin um; er ließ zuvor sein Vieh zusammentreiben, und das war eine große Menge, denn kein Mann im Breiðafirði war reicher an Vieh. Jetzt schickt Óláfr seinem Vater eine Nachricht, dass er draußen stehen und seinem Zug zusehen soll, wenn er auf diesen neuen Hof umziehe und dass er ihm seinen Segen geben solle; Hǫskuldr sagte, so solle es geschehen. Óláfr teilt nun alles ein, lässt die Schafe voraustreiben, die am scheuesten waren; danach kam das kleinere Vieh; dann wurden die Tiere getrieben, die keine Milch gaben; dahinter kamen die Packpferde. Die Leute wurden dem Vieh so zugeteilt, dass keines aus dem Weg ausbrechen sollte. Die Spitze des Zuges war bereits auf dem neuen Hof angekommen, als Óláfr von zu Hause in Goddastaðir abritt, und nirgends gab es eine Lücke. Hǫskuldr stand draußen mit seinen Leuten.

Dem Reichtum des Hofes entspricht der Reichtum der Beschreibung: die parataktische Reihung der Viehgruppen spiegelt die Länge und Gliederung des Zuges, der für

das Publikum ebenso anschaulich und eindrucksvoll wird wie für den zuschauenden Hǫskuldr, der seinen Segen dazu gibt. Dass es sich hier jedoch nicht nur um einen stattlichen Bauernhof handelt, sondern um einen fürstlichen Hof, wird bei der Hochzeit von Hǫskuldrs Tochter Þuríðr deutlich (80):

þat boð var allfjölmennt, því at þá var algort eldhúsit. Þar var at boði Úlfr Uggason ok hafði ort kvæði um Ólaf Hǫskuldsson ok um sögur þær, er skrifaðar vǫru á eldhúsinu ok fœrði hann þar at boðinu. Þetta kvæði er kallat Húsdrápa ok er vel ort. Óláfr launaði vel kvæðit. Hann gaf ok stórgjafar öllu stórmenni, er hann hafði heim sótt. Þótti Óláfr vaxit hafa af þessi veizlu.

Dieses Fest war sehr zahlreich besucht, denn zu dieser Zeit war auch der Gastraum ganz fertig gestellt. Bei diesem Fest war auch Úlfr Uggason, der ein Gedicht verfasst hatte über Óláfr Hǫskuldsson und über die Geschichten, mit denen der Gastraum bemalt war, und er trug es dort beim Fest vor. Dieses Gedicht heißt Húsdrapa und ist gut gedichtet. Óláfr belohnte das Gedicht gut. Er gab auch großzügige Geschenke allen vornehmen Leuten, die ihn besucht hatten. Es hieß, dass Óláfr durch dieses Fest an Ansehen gewonnen habe.

Obwohl es sich um das Hochzeitsfest von Þuríðr und Geirmundr handelt, geht es dem Erzähler hier ausschließlich um Óláfr, dessen Reichtum und Ansehen. Óláfr agiert wie ein Fürst: er hat einen mit Bildern ausgestatteten Gastrum, der an eine Fürstenhalle erinnert; ein (Hof-)Skalde, der ein Gedicht über ihn und sein Haus verfasst, wird von Óláfr fürstlich entlohnt. Auch seine Gäste

beschenkt Óláfr reichlich und als Dank wird ihm gehuldigt.

Auch wenn mit Reichtum offenbar ein Machtanspruch der Personen verbunden wird, so stellt sich im Verlauf des Textes heraus, dass der Erzähler der *Laxdæla saga* Reichtum nicht uneingeschränkt als etwas Positives bewertet, sondern dass für ihn der Umgang mit diesem Reichtum und eine moralische Verantwortung von Bedeutung sind: „ok með öllu hafði hann [= Þorkell] mikla rausn þann vetr, en Guðrún latti þess ekki ok sagði til þess fé nýtt vera, at menn miklaði sik af, ok þat mundi ok á framreitung, er Guðrúnu skyldi til fá um alla stórmennsku.“ (217; Insgesamt entfaltete er (Þorkell) viel Pracht in diesem Winter, und Guðrún hinderte ihn nicht daran, sondern sagte, dass Geld diene, dass die Leute ihr Ansehen damit mehren, und das erinnerte doch in erster Linie daran, als Guðrún immer das großartige Auftreten haben sollte.)¹¹ Auch wenn der Erzähler nicht grundsätzlich negativ gegen die beiden eingestellt ist und ihre gegenseitige Zuneigung ebenso hervorhebt (203) wie Þorkells freundliches Verhalten gegenüber Guðrúns Kindern (204), so kritisiert der Erzähler hier dennoch den verschwenderischen und selbstbezogenen Umgang des Ehepaars mit ihrem Vermögen.

11 Der Erzähler spielt hier offensichtlich an die Auseinandersetzungen zwischen Guðrún und Hrefna an, bei denen es um den gesellschaftlichen Vorrang ging. Vgl. *Laxdæla saga*, Kap. 46.

SCHÖNHEIT IN DER *LAXDÆLA SAGA*

Während das Aussehen der Figuren in der ersten Generation noch keine Rolle spielt, werden nach der Besiedelung Islands Unnrs Enkel und weitere Nachkommen nicht nur als wohlhabend, sondern auch als schön beschrieben: „Óláfr feilan var yngstr barna Þorsteins; hann var mikill maðr ok sterkr, fríðr sýnum ok atgørvimaðr inn mesti.“ (11; Óláfr feilan war das jüngste Kind Þorsteins; er war ein großer und starker Mann, von schönem Aussehen und ein überaus tüchtiger Mensch.) Auch sein Neffe Hǫskuldr „var vænn maðr ok gørviligr“ (14; ein gut aussehender und tüchtiger Mann). Die Schönheit von Hǫskuldrs Halbbruder Hrótr wird sogar ausführlich geschildert: „Hann var snimmendis mikill ok sterkr, er hann óx upp; var hann ok hverjum manni betr í vexti, hár ok herðibreiðr, miðmjór ok limaðr vel með höndum ok fótum. Hrótr var allra manna fríðastr sýnum, eptir því sem verit höfðu þeir Þorsteinn, móðurfaðir hans, eða Ketill flatnefr.“ (16; Er war früh groß und stark, als er heranwuchs; er war jedem Mann überlegen im Hinblick auf Gestalt, Haar und Schulterbreite, hatte eine schlanke Taille und schöne ebenmäßige Arme und Beine. Hrótr war ein überaus schön anzusehender Mann, wie es sein Großvater Þorsteinn oder auch Ketill flatnefr gewesen waren.)

Im Gegensatz zu den relativ ausführlichen Beschreibungen der männlichen Figuren wird die Schönheit der beiden für den Plot wichtigen Frauen Guðrún und

Hrefna nur in jeweils einem Satz erwähnt: „[Guðrún] var kvenna vænst, er upp óxu á Íslandi, bæði at ásjánu ok vitsmunum.“ (86; [Guðrún] war die schönste der Frauen, die in Island heranwuchsen, sowohl hinsichtlich ihres Aussehens als auch ihres Verstandes.) bzw. „[Hrefna] var vænst kvenna norður þar í sveitum ok vel vinsæl.“ (113; [Hrefna] war die schönste Frau in den nördlichen Gebieten und sehr beliebt.) In fast all diesen Beschreibungen wird das Wort *vænn* benutzt, das sowohl „gut aussehend“ als auch „vielversprechend“ bedeuten kann¹² und durch das deutlich wird, dass es weniger um die körperliche Schönheit der Figuren geht als vielmehr darum, auf ihren gesellschaftlichen Führungsanspruch hinzuweisen.

Die Schönheit des Körpers, d.h. Ebenmaß, Größe und Stärke, aber auch Schönheit der Ausstattung, d.h. von Kleidung und Waffen, spielt eine zentrale Rolle bei der Beschreibung der zentralen Charaktere der Saga, die jedoch weniger als Vertreter der Zeit der Handlung, der *söguöld*, erscheinen, sondern vielmehr als Vertreter der Zeit des Autors, des Hochmittelalters, und dadurch als „modern.“¹³ Als Bolli Bollason von seiner Auslandsreise zurückkehrt, legt er nicht nur großen Wert auf modische Kleidung und kostbare Stoffe, sondern er trägt auch besondere Waffen, die im Island der *söguöld* nicht in Gebrauch waren (224–25):

¹² Vgl. Baetke, *Wörterbuch*, 753–54.

¹³ Vgl. hierzu vor allem Kramarz-Bein, „Modernität“, 428, aber auch Sauckel, *Literarische Funktion von Kleidung*, 31–32.

Bolli var svá mikill skartsmaður, er hann kom út ór þessi, at hann vildi engi klæði bera nema skarlatssklæði ok pellsklæði, ok öll vápn hafði hann gullbúin. Hann var kallaður Bolli inn þrúði. Hann lýsti því fyrir skipverjum sínum, at hann ætlaði vestr til heraða sinna ok fekk skip sitt ok varnað í hendr skipverjum sínum. Bolli riður frá skipi við tólfta mann; þeir váru allir í skarlatssklæðum fylgðarmenn Bolla ok riðu í gyldum sðolum; allir váru þeir listuligir menn, en þó bar Bolli af. Hann var í pellsklæðum, er Garðskonungr hafði gefit honum; hann hafði ýzta skarlatsskápu rauða; hann var gyrður Fótbít, ok váru at honum hjólt gullbúin ok meðalkaflinn gulli vafður; hann hafði gyldan hjálm á höfði ok rauðan skjöld á hlið, ok á dreginn riddari með gulli; hann hafði glaðel í hendi, sem títt er í útlöndum, ok hvar sem þeir tóku gistingar, þá gæðu konur engis annars en horfa á Bolla ok skart hans og þeira félaga.

Bolli war ein Mann, der so viel Wert auf sein Äußeres legte, als er von dieser Reise zurückkam, dass er keine andere Kleidung tragen wollte als Scharlach und Pelz, und alle seine Waffen waren goldverziert. Er wurde Bolli der Prachtige genannt. Er erklärte seiner Schiffsmannschaft, dass er nach Westen in seinen Bezirk wollte und übergab sein Schiff und seine Waren seiner Besatzung. Bolli reitet zu zwölf vom Schiff ab. Sie waren alle in Scharlach gekleidet, die Begleiter Bollis, und sie ritten in vergoldeten Sätteln, sie waren alle prächtig anzusehende Männer, aber doch übertraf sie Bolli. Er trug Pelzkleidung, die ihm der Kaiser in Konstantinopel geschenkt hatte; ganz außen trug er einen roten Scharlachmantel; er hatte [das Schwert] Fótbít umgegürtet, dessen Griff mit dem Knauf war vergoldet und die Parierstange mit Gold verhüllt; er hatte einen goldenen Helm auf dem Kopf und einen roten Schild an der Seite, auf dem mit Gold ein Ritter gemalt war; er hatte

ein *glaðel* [Lanze] an der Seite, wie es im Ausland üblich ist; und wo auch immer sie übernachteten, da hatten die Frauen für nichts anderes Augen als für Bolli und seine Pracht und die seiner Kameraden.

Bollis Äußeres signalisiert, dass er sich lange in einer ganz anderen Welt und in ganz anderen sozialen Kreisen bewegte. Seine Ausstattung erinnert an die der Ritter in den kontinentalen höfischen Romanen, worauf der Erzähler ja auch anhand der auf Bollis Schild gemalten Figur hinweist. Auch die anderen zentralen männlichen Figuren der *Laxdæla saga* kehren stattlich gekleidet und mit exotischen oder neumodischen Mitbringseln von ihren Auslandsreisen und Aufenthalten an fremden Fürstenhöfen zurück: so bringt Höskuldr eine Sklavin mit, die sich später als Prinzessin Melkorka entpuppt (Kapitel 13) und Kjartan bringt einen *motr* mit, ein kostbares, golddurchwirktes Tuch als weibliche Kopfbedeckung (Kapitel 43).

Aber nicht nur diese inhaltlichen Elemente, sondern auch narrative Besonderheiten erinnern an die höfische Literatur. So enthält die *Laxdæla saga* ein Beispiel für Teichoskopie in Kapitel 63, wenn der Erzähler sein Publikum den bewundernswerten Zug von Bolli Bollason, Þorleikr Bollason und Þórör Þórðarson durch die Augen eines Schafhirten wahrnehmen und dann das Gesehene von Helgi Harðbeinsson erklären lässt. Auch die „neue Innerlichkeit“¹⁴ ist ein narratives Charakteristikum der Riddarasögur.

14 Eine Liste der Belegstellen bei Kramarz-Bein, „Modernität“, 435. Zur Innerlichkeit der *Laxdæla saga* vgl. auch Sif Ríkharðsdóttir. *Emotion*, 124–25.

Doch wenn diese „Modernität“ der *Laxdæla saga* als Neuerung des 13. Jahrhunderts zu gelten hat,¹⁵ warum sind dann diese Elemente in den übrigen Íslendingasögur, die ja zum großen Teil nach der *Laxdæla saga* entstanden sind, nicht in ähnlicher Weise vertreten? Aus der Transmissionsgeschichte lässt sich schließen, dass die *Laxdæla saga* durchaus beliebt war und schon früh vielfach rezipiert wurde.¹⁶ Das älteste Handschriftenfragment der Saga datiert noch aus dem 13. Jahrhundert, und insgesamt sind aus vorreformatorischer Zeit sieben Handschriften bzw. Fragmente erhalten—eine für isländische Verhältnisse ausgesprochen reiche mittelalterliche Überlieferung. Wenn die Modernität der *Laxdæla saga* dennoch in der mittelalterlichen isländischen Literatur so wenig Spuren hinterlassen hat, die Saga aber dennoch bei ihrem Publikum erfolgreich war, muss sich hinter dieser Modernität mehr verbergen als nur die Abbildung von zeitgenössischen, modischen Äußerlichkeiten. Die *Laxdæla saga* ist während der Sturlungenzeit entstanden und reflektiert, wie andere Íslendingasögur auch, die Diskurse dieser Zeit. Die auffällige Betonung von Reichtum, äu-

ßerem Erscheinungsbild und *kurteisi* muss daher in irgendeinem Zusammenhang mit diesen Diskursen stehen.

HÖFISCHES VERHALTEN UND HÖFISCHES ETHOS

Trotz der relativ häufigen Verwendung des Begriffes *kurteiss* (höfisch), der insgesamt 11 mal auftaucht,¹⁷ werden nur wenige Figuren der *Laxdæla saga* als *kurteiss* bezeichnet.¹⁸ Als erster erhält der Sohn von Hǫskuldr und Melkorka dieses Attribut: „Brátt sér þat á Óláfi, er hann óx upp, at hann myndi verða mikít afbragð annarra manna fyrir vænleiks sakir ok kurteisi.“ (28; Bald ist es Óláfr anzusehen, als er heranwächst, dass er sich vor anderen Menschen durch seine Schönheit und seine *kurteisi* auszeichnen würde.) Da Óláfr der Sohn einer irischen Prinzessin ist, liegt es nahe, seine *kurteisi* mit seiner königlichen Abstammung in Verbindung zu bringen. Doch dies erweist sich als Trugschluss, da Melkorka mit ihrem späteren isländischen Ehemann einen weiteren Sohn hat, der zwar ebenfalls ein angesehener Mann wird, dem aber nicht das Attribut *kurteiss* verliehen wird (Kap. 38). Auch wenn *kurteiss* auf die Welt und Kultur der höfischen Romane rekurriert, so impliziert es doch offensichtlich mehr als nur äußere Attribute. So heißt es von der als

15 So Kramarz-Bein, „Modernität“, 437.

16 Die erhaltenen Handschriften enthalten zwei unterschiedliche Versionen der Saga, deren maßgeblicher Unterschied darin besteht, dass die Saga in Version y mit dem *Bolla þáttur* eine vermutlich später angefügte Fortsetzung erhielt; vgl. Einar Ólafur Sveinsson in seinem Vorwort zur Ausgabe: *Laxdæla saga*, lxxii. Darüber hinaus entstand aber auch in nachreformatorischer Zeit noch eine Vielzahl von Handschriften der *Laxdæla saga*, die fast alle die Version y enthalten.

17 Vgl. dazu auch Kramarz-Bein, „Modernität“, 424.

18 Es handelt sich dabei um Óláfr Hǫskuldsson pái (Kap. 13 und 26), Óláfrs Sohn Kjartan (Kap. 28 und 45), Guðrúns Söhne Bolli (Kap. 63 und 77), Þorleikr (Kap. 63) und Þórðr (Kap. 63) sowie Guðrún (Kap. 32) und Hrefna (Kap. 50).

„kurteis kona“ (höfische Frau) bezeichneten Guðrún auch: „Allra kvenna var hon kœnst ok bezt orði farin; hon var orlynd kona.“ (86; Sie war eine sehr kluge Frau und sehr eloquent; sie war eine freigebige Frau.) Nach Kjartans Tod ist Hrefna „mjök harmþrugin; en þó bar hon sik kurteisliga, því at hon var við hvern mann létt í máli“ (158; sehr von Schmerz erfüllt; aber sie verhielt sich doch höfisch, denn sie war doch jedem gegenüber freundlich). In diesen beiden Fällen beinhaltet *kurteis* eine innere Einstellung, die auch eine Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft erkennen lässt.

Alle als *kurteiss* ausgezeichneten Männer haben sich längere Zeit am Hof eines ausländischen Herrschers aufgehalten und wurden in dessen *hirð* (Gefolge) aufgenommen. Die ebenfalls im 13. Jahrhundert am Hof von Hákon Hákonarson entstandene *Konungs skuggsjá* belegt, dass man sich im Umkreis des norwegischen Königshofes nicht nur mit den Äußerlichkeiten höfischen Verhaltens befasste, sondern dass man sich durchaus mit der ritterlichen Ethik auseinandersetzte.¹⁹ Im Lehrdialog der *Konungs skuggsjá* erklärt der Vater dem Sohn, dass sowohl von den *hirðmenn* als unmittelbaren Begleitern des Königs als auch von anderen *rikismenn* (mächtige Männer) und *hofðingjar* (Anführer), die für das Wohl des Landes verantwortlich sind, „monvit oc siðgæðe oc hovæska“ (64; Verstand, Sittlichkeit und höfischer Anstand) erwartet werden. Alle drei Eigen-

schaften werden anschließend vom Vater näher erläutert:²⁰ Mit *hæverski* (oder *kurteisi*) verbindet sich ein freundliches, aufgeschlossenes, pflichtbewusstes und maßvolles Verhalten. *Siðgæði* meint vor allem die Wahrung christlicher Werte, aber auch die Absage an Arroganz, Neid und übertriebenen Ehrgeiz. Unter *mannvit* werden schließlich Klugheit, Ehrlichkeit und Urteilsvermögen sowie Umsichtigkeit und Verantwortungsbewusstsein zusammengefasst.

Wie aus den Erläuterungen des Vaters deutlich wird, geht es hierbei jedoch um weit mehr als nur um einen gepflegten und gesitteten Umgang am Königshof, sondern das Wohlergehen des ganzen Landes hängt davon ab, dass die Verantwortlichen *mannvit ok siðgæði ok hæverski* aufweisen: Einem Land kann es nicht gut gehen, wenn jeder seiner Anführer nur an sich selbst und seinen Reichtum denkt, weil dann aus Kleinigkeiten zunächst Streitereien und in der Folge Chaos und Sittenlosigkeit entstehen.²¹

Diese Frage der guten und verantwortlichen Landesführung spiegelt sich auch in der *Laxdæla saga*, in der nicht nur der Zusammenstoß der königlichen und der (groß-)bäuerlichen Kulturform diskutiert wird,²² sondern auch, wie und von wem das Land geleitet wird. Obwohl Führungspositionen, wie z.B. Godentümer, innerhalb einer Familie weitergeben werden können, so muss jede Generation erst erneut beweisen, dass

20 Vgl. hierzu *Konungs skuggsjá*, 64–65.

21 Vgl. hierzu *Konungs skuggsjá*, 53.

22 Meulengracht Sørensen, *Fortælling og ære*, 263.

19 *Konungs skuggsjá*.

sie den damit verbundenen Ansprüchen auch genügen kann. So muss Óláfr in Irland bei seinem Großvater, dem irischen König, zunächst durch sein Auftreten seine vornehme Herkunft beweisen, ehe er mit Messer und Gürtel auch materielle Beweise vorlegen darf (Kap. 21). Nachdem Óláfr die Anerkennung des irischen Königs erworben hat, wird er auch in Norwegen wie ein Fürst empfangen: „leggr konungr ok Gunnhildr svá mikla virðing á Óláf, at engi útlendr maðr hafði slíka virðing af þeim þegit. Óláfr gaf konungi ok Gunnhildi marga fáséna gripi, er hann hafði þegit á Írlandi vestr. Haraldr konungr gaf Óláfi at jólum ǫll klæði skorin af skarlati.“ (60; Der König und Gunnhildr ehren Óláfr so sehr, wie noch kein ausländischer Mann von ihnen geehrt wurde. Óláfr schenkte dem König und Gunnhildr viele seltene Kostbarkeiten, die er im Westen in Irland erhalten hatte. König Haraldr schenkte Óláfr zu Weihnachten Kleidung, die ganz aus Scharlach geschneidert war.) Óláfr wird damit in den engsten Kreis am Hof des Königs aufgenommen, die laut *Konungs skuggsjá* dazu verpflichtet sind, sich in Scharlach zu kleiden.²³ Nach seiner Rückkehr nach Island entspricht Óláfrs Stellung der eines norwegischen Fürsten: er hat einen wahrhaft fürstlichen und prächtigen Hof, an dem ein Skalde ihm zu Ehren ein Gedicht verfasst und der dafür fürstlich belohnt wird. Aber Óláfr verhält sich auch wie ein guter Fürst bzw. *högðingi*: er spricht Fremdsprachen, ist

großzügig, zeigt sich redegewandt auf dem Alþingi und ist stets auf Ausgleich in Streitigkeiten bedacht. Auch Óláfrs Sohn Kjartan reist ins Ausland. Obwohl sich Kjartan sehr spontan zu seiner Reise entscheidet, so hat sein Onkel Þorsteinn Egilsson durchaus Verständnis dafür, macht Kjartan aber auch auf seine Verantwortung aufmerksam: „er þat várkunn mikil, frændi,“ segir Þorsteinn, „at þik fýsi at kanna annarra manna siðu; mun þín ferð verða merkilig með nokkuru móti. Eigu frændr þínir mikit í hættu, hversu þér tekst ferðin.““ (114; „Das ist überhaupt nicht verwunderlich, Neffe,“ sagt Þorsteinn, „dass es dich dazu drängt, anderer Menschen Sitten zu erlernen; deine Reise wird auf irgendeine Weise bedeutsam werden. Für deine Verwandten steht viel auf dem Spiel, wie dir die Reise gelingt.“) Eine Auslandsreise unternimmt man nicht leichtfertig. Die jungen Männer setzen ihr Leben und das Vermögen ihrer Familie aufs Spiel. Auch Bolli Bollason ist sich des Risikos bewusst, das mit einer Auslandsreise verbunden ist, beharrt aber trotz der Warnungen des Goden Snorri auf seinen Plänen: „Þat hefi ek lengi haft í hug mér, at ganga suðr um sinns sakar; þykkir maðr við þat fáviss verða, ef hann kannar ekki víðara en hér Ísland.““ (211; „Das hatte ich schon lange im Sinn, einmal im Leben nach Süden zu reisen. Es heißt, dass ein Mann keine Erfahrungen sammelt, wenn er sich nicht weiter umher umschaute als hier auf Island.“) Das Wagnis einer solchen mehrjährigen Reise wird im Fall des Gelingens mit Bildung und der Erweiterung des Horizonts

23 Vgl. hierzu *Konungs skuggsjá*, 45.

belohnt. Wie zuvor Óláfr, so erwerben sich auch Kjartan und Bolli im Ausland sowohl das Recht, Scharlachkleidung zu tragen, als auch die Kenntnis höfischer Kultur und damit das richtige Verhalten als *höfðingjar*. Wie auch bei Óláfr pái ist daher das stolze und prunkvolle Auftreten nach ihrer Rückkehr nicht als Angeberei mit höfischer Kleidung und den neuesten Waffen zu verstehen, sondern als ein Zeichen des Erfolgs, auf den die jungen Männer zu Recht stolz sein können. Mit ihrem riskanten Unterfangen einer Auslandsreise haben sie sich den Anspruch auf eine Führungsposition erworben. In der *Laxdæla saga* bezieht sich somit das Attribut *kurteiss* auf weit mehr als nur die Übernahme zeitgenössischer modischer Accessoires.

Dabei erweitert jede Generation dieser isländischen Reisenden auch gleichzeitig den isländischen Horizont: Óláfr bewegt sich im geographischen Umfeld seiner Vorfahren zwischen Irland und Norwegen und bringt Grundlagen höfischen Verhaltens nach Island. Óláfrs Sohn Kjartan erweitert das Verständnis höfischen Verhaltens um christliche Werte und Bolli Bollason dehnt schließlich die geographische Reichweite der Isländer bis nach Konstantinopel aus. Damit spiegelt Bolli aber auch die Erweiterung internationaler Beziehungen, wie sie der norwegische König im 13. Jahrhundert anstrebte. Alle drei Generationen dieser *kurteisir menn* zeigen, dass man ständig dazulernen und sich nie auf dem bisher Erreichten ausruhen darf. Island ist damit jeweils auf der Augenhöhe mit den europäischen Führungsfiguren der Zeit.

DIE POLITISCHE BEDEUTUNG DES HÖFISCHEN

Óláfr pái, sein Sohn Kjartan und auch Bolli Bollason stammen von Ketill flatnefr ab, der zu Beginn der *Laxdæla saga* mit seiner Tochter Unnr inn djúpuðga Norwegen verlässt, um seinen Söhnen nach Island zu folgen. Auf dem Weg von Norwegen über die britischen Inseln lässt Ketill Mitglieder seiner Familie auf den Britischen Inseln zurück, die sich dort niederlassen. Zwei Söhne Unnrs werden Könige in den Nachbarländern Schottland und Orkney.²⁴ Ketill und seine königlich auftretende Tochter Unnr sind die Vorfahren der großen isländischen *höfðingjar*, die in der *Laxdæla saga* mit dem Attribut *kurteiss* ausgezeichnet werden.

Wie bereits erwähnt, wurde in der Forschung immer wieder der höfische Einfluss der *Laxdæla saga* betont, wie z.B. von Einar Ólafur Sveinsson, der in seinem Vorwort zur Ausgabe insbesondere häufig auf die ‚Romantik‘ der *Laxdæla saga* hinweist.²⁵ Thematisch wird hingegen die Nähe der *Laxdæla saga* zur eddischen Heldendichtung, speziell zu den Liedern aus dem Umkreis der Nibelungensage proklamiert.²⁶ Die *Laxdæla saga* verbindet somit Elemente unterschiedlicher

24 Vgl. Zur Bedeutung dieser Genealogie auch Callow, „Reconstructing the Past,” 297–324.

25 Vgl. z.B. Einar Ólafur Sveinsson in seinem Vorwort zur Ausgabe: *Laxdæla saga*, xiv.

26 Wie die ebenfalls in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandene *Völsunga saga* bezeugt, ließen sich Nibelungenthematik und höfische Darstellung durchaus miteinander verbinden. Vgl. Würth, „Rhetoric of *Völsunga saga*,” 101–12.

generischer Repertoires—der Heldendichtung, der Konungasögur und der höfischen Literatur—, die im Kontext der Íslendingasaga eine neue Perspektive auf die isländische Geschichte ermöglichen.²⁷ Die höfische Literatur dient dabei als Mittel, die traditionellen Vorstellungen von Heldentum, aber auch von politischer Verantwortung zu überdenken.

Wie die handschriftliche Überlieferung der Riddarasögur beweist, rezipierten die Isländer sehr schnell das Programm des norwegischen Königs Hákon Hákonarson, das dieser mit der Übersetzung der Riddarasögur und dem Königsspiegel verfolgte.²⁸ Die *Laxdæla saga* belegt, dass es sich dabei nicht nur um eine Rezeption der höfischen Äußerlichkeit handelte, sondern dass damit eine Auseinandersetzung mit dem höfischen Wertesystem verbunden war. Wie andere altisländische Texte, z.B. die þættir,²⁹ so zeigt auch die *Laxdæla saga*, dass die Anführer der isländischen Gesellschaft in ihrem Verhalten wie auch in den von ihnen vertretenen Werten sich ausländischen Fürsten als ebenbürtig erweisen wollten und dass Island gegenüber den Zeiten der Besiedlung und anschließenden Konsolidierung seinen Horizont über die unmittelbaren Nachbarländer hinaus erweitert und seinen Platz in der damals bekannten Welt behauptete.

Angesichts der bisherigen Forschung zu den Íslendingasögur mag dieser Befund kaum

erstaunen. Aber es gibt noch einen weiteren interessanten Aspekt: Bislang kaum beachtet wurde in der Forschung der Zusammenhang der *Laxdæla saga* mit Aris *Íslendingabók*. Die Saga enthält mehrere Verweise auf Ari, aus denen auch hervorgeht, dass Ari Þorgilsson inn fróði ein Ururenkel von Guðrún Ósvífrsdóttir und Þorkell Eyjólfsson ist und damit letztlich auf Unnr djúpúðgu zurückgeht: „Gellir [Þorkelsson] fór utan ok var með Magnúsi konungi inum góða ok þá af honum tólf aura gulls ok mikit fé annat. Synir Gellis váru þeir Þorkell ok Þorgils; sonr Þorgils var Ari inn fróði.“ (228; Gellir [Þorkelsson] reiste nach Norwegen, hielt sich bei König Magnús dem Guten auf und erhielt von ihm zwölf Öre Gold und viel anderes Geld. Die Söhne Gellirs waren Þorkell und Þorgils; der Sohn von Þorgils war Ari der Gelehrte.)

Umgekehrt spielen auch in der *Íslendingabók* die Nachfahren von Ketill flatnefr, vor allem Unnr (Auðr) in djúpúðgu, aber auch Kjartan Ólafsson eine prominente Rolle. In Kapitel 2 der *Íslendingabók* wird Unnr (Auðr) in djúpúðgu als Dritte der ersten isländischen Siedler genannt.³⁰ Die *Laxdæla saga* benutzt wiederum das von Ari in seiner *Íslendingabók* entworfene Grundgerüst der isländischen Geschichte für das ausführlich erzählte Beispiel einer großen und weitverzweigten Familie.³¹ Wie Ari, so erzählt auch die *Laxdæla saga* eine (Erfolgs-)Geschichte

27 Vgl. zur generischen Hybridität auch Bampi, „Genre“, 9.

28 Vgl. Eriksen, „Courtly Literature“, 62.

29 Vgl. z.B. Würth, *Elemente des Erzählens* sowie Ármann Jakobsson, *A Sense of Belonging*.

30 *Íslendingabók. Landnámabók*, 5.

31 Vgl. auch Ármann Jakobsson, „Konungasagan“, 365.

—allerdings stärker als Ari konzentriert auf die Nachfahren von Ketill flatnefr. Wie die *Íslendingabók* behandelt auch die Saga Landnahme und Besiedlung, Christianisierung, Konsolidierung des Freistaats, wobei auch hier die Christianisierung das Zentrum der Saga bildet: In Kapitel 40 erzählt die *Laxdæla saga* die auch in der *Íslendingabók* enthaltene Geschichte vom Schwimmwettkampf zwischen Kjartan und dem norwegischen König Óláfr Tryggvason. In der Saga wird jedoch zusätzlich berichtet, dass einige Zeit später Kjartan als Anführer der in Norwegen befindlichen Isländer rät, sich taufen zu lassen: „[...] en miklu bezt leizk mér þó í dag á hann [konung] ok öll ætla ek oss þar við liggja vár málskipti, at vér trúim þann vera sannan guð, sem konungur býður [...]“ (122; „aber er [der König] gefällt mir heute doch sehr gut, ich glaube, dass es für uns nun völlig darauf ankommt, dass wir an den Gott glauben, den der König verkündet“). Kjartan übernimmt in der Saga die gleiche Rolle, die in der *Íslendingabók* dem Gesetzessprecher Þorgeirr zukommt, d.h. er überzeugt seine Landsleute, das Christentum anzunehmen, mit strategischen und nicht mit religiösen Argumenten. Dennoch ist Kjartan nach seiner Rückkehr nach Island ein vorbildlicher Christ und vertritt christliche Werte, wie es auch die *Konungs skuggsjá* als Bestandteil der höfischen Lebensweise fordert.³² Kjartan hält als Erster auf Island das strenge Fastengebot ein und erregt damit so großes Aufsehen,

dass die Leute von weither nach Hjarðarholt kommen, um ihn zu sehen (Kap. 45).

Wie bei Ari sind auch in der *Laxdæla saga* kluge Männer mit Führungsqualitäten die Garanten einer erfolgreichen Entwicklung des isländischen Freistaats.³³ Allerdings werden in der Saga diese Qualitäten dem gesellschaftspolitischen Diskurs des 13. Jahrhunderts angepasst. Voraussetzung wie auch zugleich Gradmesser für den Erfolg eines gesellschaftlichen Anführers ist seine *kurteisi*, d.h. sein Ethos und sein Verantwortungsbewusstsein, das ihn als wahrhaft fürstlichen *hofðingi* auszeichnet. Mit diesen Führungsfiguren zeigt sich Island auf Augenhöhe mit den Gepflogenheiten in Norwegen.

Die Verweise auf die *Íslendingabók* bilden eine Klammer um die in der *Laxdæla saga* berichteten Ereignisse: zu Beginn wird Ari als Quelle für die Umstände des Todes von Unnrs Sohn Þorsteinn in Schottland angeführt,³⁴ während am Ende der Saga der Tod des Goden Snorri anhand von Ari datiert wird.³⁵ Ähnlich wie in der *Íslendingabók* tritt der Erzähler als *vér* (wir) an mehreren Stellen

33 Zum politischen Programm der *Íslendingabók* vgl. Gropper, „Es sannliga es sagt“, 67–80.

34 „svá segir Ari Þorgilsson inn fróði um líflát Þorsteins, at hann felli á Katanesi.“ (7; So berichtet Ari Þorgilsson inn fróði über den Tod Þorsteins, dass er in Katanes gefallen sei.)

35 „Síðan andaðisk Snorri; hann hafði þá sjau vetr ins sjaunda tigar. Þat var einum vetri eptir fall Óláfs konungs ins helga; svá sagði Ari prestur inn fróði.“ (226; Dann starb Snorri; er war damals 67 Jahre alt. Das war ein Jahr nach dem Tod Königs Olafs des Heiligen; so berichtete es der Priester Ari inn fróði.)

32 Vgl. hierzu *Konungs skuggsjá*, 65.

deutlich hervor,³⁶ und ebenfalls analog zur *Íslendingabók* verweist die *Laxdæla saga* häufig auf ihren Status als geschriebener Text.³⁷

Die *Laxdæla saga* greift Aris Erfolgsgeschichte des isländischen Staats auf und ergänzt sie um den höfischen Diskurs des 13. Jahrhunderts. Mit der Integration höfischer Elemente bezeugt die *Laxdæla saga* die politische Relevanz der übersetzten Riddarasögur bzw. der höfischen Literatur. Die höfischen Aspekte in der *Laxdæla saga* dienen zur Legitimierung des Machtanspruchs, der damit nicht nur rhetorisch und narrativ unterstützt wird, sondern auch auf ein europäisches Niveau gebracht wird.

Als ideologisch aktualisiertes Rewriting der *Íslendingabók* macht die *Laxdæla saga* einen Vorschlag, wie der erfolgreiche Fortbestand des isländischen Freistaats gesichert werden kann: mit fürstlichen Ansprüchen genügenden Führungsfiguren, die moralische Verantwortung übernehmen und sich ihren Verpflichtungen gegenüber dem All-

gemeinwesen bewusst sind. Damit greift die *Laxdæla saga* die aktuellen literarischen und politischen Diskurse ihrer Entstehungszeit auf, ist aber aufgrund ihres Plots gleichzeitig auch für Leser späterer Generationen eine faszinierende Lektüre—wie sowohl die Zahl der Handschriften beweist als auch ihre Fortsetzung bzw. Erweiterung durch den *Bolla þátr*.

LITERATURVERZEICHNIS

Ármann Jakobsson. „Konungasagan Laxdæla.“ *Skírnir*. *Tímarit hins íslenzka bókmenntafélags* 172 (1998): 357–83.

---. *A Sense of Belonging. Morkinskinna and Icelandic Identity*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2014.

Baetke, Walter. *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur – digital*. Greifswald, 2006. http://emedien.ub.uni-greifswald.de/ebooks/altnord-wb/download/baetke_digital.pdf.

Bampi, Massimiliano. „Genre.“ In *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, herausgegeben von Ármann Jakobsson und Sverrir Jakobsson, 4–14. London: Routledge, 2017.

Beck, Heinrich. „*Laxdæla saga* – A Structural Approach.“ *Saga-Book of the Viking Society* 19 (1974–1977): 383–402.

Callow, Chris. „Reconstructing the Past in Medieval Iceland.“ *Early Medieval Europe* 14, Nr. 3 (2006): 297–324.

Eriksen, Stefka G. „Courtly Literature.“ In *The Routledge Research Companion to the*

36 „Þat þótti skemmtanarþor at seekja þann fund, því at þangat kómu menn nær af öllum löndum, þeim er vér höfum tíðendi af.“ (22; Es galt als Unterhaltungsfahrt zu diesem Treffen zu fahren, denn dorthin kamen Leute aus nahezu allen Ländern, von denen wir wissen.); „Átt hefir Hrútr ina þriðju konu, ok nefnu vér hana eigi.“ (48; Hrútr hatte noch eine dritte Frau, die wir aber nicht nennen.); „Ok lúku vér þar sögu frá Þorleiki.“ (111; Und damit beenden wir die Geschichte von Þorleikr.); „höfu vér ekki heyrt frásagnir, at neinn Norðmaðr hafi fyrr gengit á mála með Garðskonungi en Bolli Bollason.“ (214; wir haben keine Erzählungen gehört, dass irgendein Nordmann vor Bolli Bollason jemals mit dem Kaiser von Konstantinopel ins Gespräch gekommen wäre.)

37 „sem fyrr var ritat“ (5; 49; 56; 66; 83; 94; wie vorher geschrieben wurde).

- Medieval Icelandic Sagas*, herausgegeben von Ármann Jakóbbson und Sverrir Jakósson, 59–73. London: Routledge, 2017.
- Even-Zohar, Itamar. „The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem.“ *Poetics Today* 11, Nr. 1 (1990): 45–51.
- Gropper, Stefanie. „Es sannliga es sagt: Die *Íslendingabók* des Ari Þorgilsson inn fróði.“ In *Hvanndalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Heizmann*, herausgegeben von Alessia Bauer und Alexandra Pesch, 67–80. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Heller, Rolf. „*Laxdæla saga* – eine Königs-saga?“ In *Hvanndalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Heizmann*, herausgegeben von Alessia Bauer und Alexandra Pesch, 119–32. Berlin: De Gruyter, 2018.
- . *Laxdæla saga und Königssagas*. SAGA. Untersuchungen zur nordischen Literatur- und Sprachgeschichte, Heft 5. Halle (Saale): Niemeyer, 1961.
- . *Literarisches Schaffen in der Laxdæla saga. Die Entstehung der Berichte über Olaf Pfaus Herkunft und Jugend*. SAGA. Untersuchungen zur nordischen Literatur- und Sprachgeschichte, Heft 3. Halle (Saale): Niemeyer, 1960.
- . „Studien zu Aufbau und Stil der *Laxdæla saga*.“ *Arkiv för Nordisk Filologi* 75 (1960): 113–67.
- Íslendingabók. Landnámabók*. Herausgegeben von Jakob Benediktsson. Íslenzk fornrit Bd. 1. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1968.
- Konungs skuggsjá*. Herausgegeben von Ludvig Holm-Olsen. Oslo: Norsk historisk Kjel-deskrift-Institut, 1983.
- Kramarz-Bein, Susanne. „Modernität‘ der *Laxdæla saga*.“ In *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, herausgegeben von Heiko Uecker, 421–42. Berlin: de Gruyter, 1994.
- Laxdæla saga*. Herausgegeben von Einar Ólafur Sveinsson. Íslenzk fornrit 5. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1934.
- Meulengracht Sørensen, Preben. *Fortelling og Ære. Studier i íslendingesagaerne*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1992.
- Sauckel, Anita. *Die literarische Funktion von Kleidung in den Íslendingasögur und Íslendingaþettir*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 83 Berlin: de Gruyter, 2014.
- Sif Ríkhardsdóttir. *Emotion in Old Norse Literature. Translations, Voices, Contexts*. Cambridge: D.S. Brewer, 2017.
- Todorov, Tzvetan. „Typologie des Kriminalromans.“ In *Der Kriminalroman, Poetik – Theorie – Geschichte*, herausgegeben von Jochen Vogt, 208–15. München: Wilhelm Fink, 1998 [erstmalig 1966].
- Würth, Stefanie. *Elemente des Erzählens. Die þettir der Flateyjarbók*. Beiträge zur Nordischen Philologie, Bd. 20. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1991.

- . „The Rhetoric of *Völsunga saga*.“ In *Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8.–2.9. 2001*, herausgegeben von Ármann Jakobsson, Annette Lassen und Agneta Ney, 101–12. Uppsala: Institut för Nordiska språk, 2003.
- . „Die Temporalität der *Laxdæla saga*.“ In *Sagnabeimur: Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 80th Birthday, 26th May 2001*, herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir und Rudolf Simek, 295–308. Wien: Böhlau, 2001.

THE MYTHS OF THE VANIR AND SEASONAL CHANGE IN THE NORTH*

Terry Gunnell

Félagsfræði-, mannfræði- og þjóðfræðideild, Háskóli Íslands, Reykjavík

IT MIGHT BE SAID THAT THE TRADITIONAL stories that we tell are a means of trying to make sense of our existence.¹ As one

branch of such stories, myths, like legends, naturally vary in form and purpose. They entertain; they explain the origin of our surroundings and the various phenomena that decorate them; they say how we got here; and they sometimes serve as a means of validating our rituals and social order. Essentially, they underline the idea that the people who told them believed in powerful forces that were out of sight, but regulated their lives and the world that regularly passed in and out of darkness, giving birth to crops, drawing tides back and forth, and bringing about volcanic clouds, thunder storms, droughts, floods and occasionally seemingly endless winters. More than anything else, myths suggest that these

* This article is based on a paper originally presented in November 2014 at the Old Norse Mythology Conference in Aarhus, and subsequently developed for a later presentation on the Vanir gods in Aberdeen in March 2017.

1 See Bascom, “The Forms of Folklore,” 4, on myths as forms of explanation (and the criticism of many of Bascom’s general ideas in Csapo, *Theories of Mythology*, 3–9, although it is worth noting that Csapo does not question the aspect of explanation). See Csapo’s work as a whole for an overview of the different approaches that have been taken to dealing with myth over time. For more recent discussions of myth (and Old Norse myth in particular), see Segal, “Theorising Myth and Ritual”; Bek-Pedersen, “Myth and Theory”; Clunies Ross, “Old Norse Myth and Cognition” and Hermann, “Methodological Challenges to the Study of Old Norse Myths.”

gods speak our language and have similar impulses to us, implying that these forces can be communicated with by various means.

Being “traditional” like other myths, Old Norse myths were essentially heard, seen and experienced rather than read. They were passed on in living environments by those in the know, and were thus closely tied up with the walls of the hall in which they were heard, the shadows of the fires that flickered on these walls, the waves that lapped against the shore below the hall, the waterfalls that pounded in the background, the mountains that stared down from above, the cocks that crowed in the morning, the dogs that howled at night, the goats that bleated in the hills, and the thunder that could be occasionally heard in the distance. Being both traditional and shared, the explanations offered by these myths and legends came to form part of the cultural memory of the people that told them. They united these people, providing them with shared concepts with which to discuss the world and the belief that they could preserve or change the environment by ritual and prayer. They also gave their listeners a connection to their forefathers and foremothers who had believed in similar things strongly enough to pass them on to coming generations. Especially important was that they gave people an intrinsic connection to the *sacred* nature of the environment that surrounded them.²

2 See further Brink, “Mythologising Landscape,” 81–82.

This article, which will focus on the myths told in the Old Norse world, is in essence a follow-up to an earlier article which dealt in some detail with the myths and rituals that were associated with the so-called Vanir gods.³ The previous piece sought to underline that the Vanir as a group of gods were by no means as non-existent as the honoured recipient of this volume has argued them to be,⁴ even if the myths and memories once associated with them and their cults were evidently on the hazy edge of the two to three hundred-year-old cultural memory of the Icelanders when the orally-preserved Eddic poems and *Snorra Edda* came to be recorded in the thirteenth century. Both the earlier article and this present one are directly associated with an argument the present author has made over the course of several articles that there is good reason to question exactly how widespread Snorri’s image of a pantheon of gods led by Óðinn was in the pagan Nordic countries between the fifth and eleventh centuries.⁵ As several other scholars have been arguing in recent years, this seems to have been essentially a socially limited religious world view propagated in the royal halls and barracks of the north, hybrid communities that were inhabited by warriors

3 See Gunnell, “Blótgýðjur.”

4 See Simek, “The Vanir: An Obituary.” On this argument, see also Tolley, “In Defence of the Vanir”; Schjødtt, “New Perspectives on the Vanir Gods,” and “Óðinn, Þórr and Freyr: Functions and Relations”; Sundqvist, “Frö – Mer än en fruktbarhetsgud?”

5 See also Gunnell, “How High Was the High One?” and “Pantheon? What Pantheon?”

drawn from a variety of social, geographical and familial backgrounds. In short, I am in agreement with the argument hinted at in John McKinnell's *Meeting the Other*, that behind Snorri's "pantheon" lie several different bodies of mythology in which different gods played the central role. These bodies of mythology probably originated with tribes and/or were associated with particular geographical or social surroundings.

In brief, the earlier article noted above⁶ argues that the oral tradition reflected in the extant written sources collected in Iceland suggests that people saw the myths and rituals associated with those gods referred to as the Vanir (centred in southern Sweden) as having had a number of very distinctive features which differentiated them from the mythology and rituals associated with other gods. Indeed, both the Eddic poems and other sources suggest that the Vanir were seen as having close ties not only to cult buildings (see *Grímnismál* st. 16; and *Vafþrúðnismál* st. 38)⁷ and shrines (*Hyndluljóð* st. 10), but also various key ritual activities like those described in *Ulfjótsslög* and *Hákonar saga góða*.⁸ The article notes the number of accounts

that talk of so-called *Freysgoðar* and *-gyðjur*; and the simultaneous striking absence of Þórs- and Óðins- *goðar* and *gyðjur*, emphasis also being placed on the key roles that that women seem to have played in Vanir rituals. Also stressed is the way in which the narratives in question underline close associations between the Vanir and not only fertile spaces within the landscape but also those spaces connected with the world of death, in other words, fields and grave-mounds, spaces rarely if ever directly associated with Óðinn and Þórr. In short, not only the oral tradition that lies behind the texts, but also archaeological and place-name evidence suggests the religion(s) associated with the Vanir were "more ritualistic" and "less sexist, and more connected to the local environment" than those religions connected with the Æsir gods.⁹

This present article will follow up on this earlier discussion by making an attempt to see whether any further information about the Vanir gods and the practices related to them can be elicited from the nature of the extant fragments of the myths associated with them. To some degree, it also involves a return to some ideas the author touched on in yet another article written more over a decade back,¹⁰ and speculation about whether careful reading of these myths, and considerations about how they might have been performed and experienced in time and space

6 See Gunnell, "Blótgyðjur" for references to the points made in the following summary.

7 All references to the Eddic poems in this article refer to the texts of the poems given in *Eddukvæði*, ed. Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason. All translations from Icelandic are those of the author.

8 *Ulfjótsslög* (see, for example, *Landnámabók*, ed. Jakob Benediktsson, 315) talks of how Freyr and Njörðr (and "hinn almáttki áss") should be called on when oaths are made. Snorri Sturluson, *Hákonar saga góða*, 168, tells how toasts to Njörðr, Freyr and Óðinn were made as

part of the sacrificial *blót* carried out by Sigurðr Hlaðar-jarl in Trøndelag.

9 Gunnell, "Blótgyðjur," 130.

10 Gunnell, "Ritual Space, Ritual Year, Ritual Gender."

reveal any more about their “original” context and purpose, not least in terms of their possible association with ritual and/or the understanding of time, cultural roles and seasonal change. I am especially interested in what a statistician friend of mine refers to as “missing data,” which can often say as much as the data that stares us in the face.

As is well known, the extant information concerning those myths involving the gods associated with the Vanir is comparatively limited. It nonetheless contains some interesting recurring distinguishing features which give good reason to assume that these myths might at one point have existed separately from the “mythology of the Æsir.”¹¹ What remains are two near complete myths, one dealing with Freyr, Skírnir and Gerðr, and the other with the figures of Njörðr and Skaði. Both appear to have been preserved in the shape of dramatic poems composed in *ljóðabáttir*, one still extant (*Skírnismál/För Skírnis* preserved in both manuscripts of the *Poetic Edda*),¹² one near completely lost.¹³ The associations of this specific metre suggest that these were works that would have

been experienced by audiences in the shape of sound and movement in particular surroundings at particular times of the day (if not the year).¹⁴ This performance form would have been a highly effective means of etching the myths into the shared cultural memory of the audience, simultaneously binding them to their physical surroundings.¹⁵ As McKinnell notes in *Meeting the Other*, faint echoes of these narratives can found in those stories relating to the figures of Hadingus and Frotho in Saxo’s *Gesta Danorum*, something that underlines the fact that the patterns were no recent innovation.

In addition to these main Vanir myths, which have often been associated with the idea of a *hieros gamos*,¹⁶ something less obviously associated with Æsir gods, are other “implied” mythical narratives such as those concerning the making of Freyja’s Brísingamen;¹⁷ and Freyr’s fight with a chthonic being (Beli?) using only a stag’s horn.¹⁸ There are also faint cultural memories of Freyr and Freyja being associated with horses, boars and cats;¹⁹ and of various other possessions

11 See also McKinnell, *Meeting the Other*, 50–80.

12 Only the first 27 strophes are preserved in the AM 748 manuscript. See also Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 30–31. Interestingly enough, the version of the myth preserved here (which influences the form of the prose introduction accompanying the poem in the Eddic manuscripts: see Gunnell, *The Origins of Drama in Scandinavia*, 229–32) lacks a number of the key features of the poetic versions, not least Skírnir’s ritual curse of Gerðr.

13 See also Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 23–24.

14 See Gunnell, *The Origins of Drama in Scandinavia*; and most recently “Eddic Performance and Eddic Audiences.”

15 See further Gunnell, “Performance Studies.”

16 On the idea of the *hieros gamos*, see further Steinsland, *Det hellige bryllup*; and McKinnell, *Meeting the Other*, 50–80.

17 See Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 25; and *Edda: Skáldskaparmál*, 19; *Sörla þáttir*, ed. Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson, 97–98; and *Þrymskvíða* sts 13, 15 and 19.

18 See Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 31.

19 See Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 25, and 47; and *Edda: Skáldskaparmál*, 42; *Hyndluljóð*,

they apparently owned such as the ship *Skíðblaðnir*.²⁰ *Ynglinga saga*, meanwhile, tells of the Vanir being associated with incest, of their women being able to rule states alone, and of them having close connections with grave-mound worship and *seiðr*.²¹ Other accounts in Tacitus' *Germania* and *Gunnars þáttr helminga* point to the idea of the Vanir gods physically making seasonal journeys around their territory, starting out from central sites in the landscape (such as the island of Nerthus).²² Elsewhere, we are informed that they and those associated with them physically live on within the landscape after their deaths, as occurs in the cases of Freyr and Ólafur Geirstaðaálfr who, according to *Ynglinga saga* and *Flateyjarbók*, seem to live on in their gravemounds.²³ Indeed, according to *Grimnismál* st. 5, Freyr is directly associated with Álfheimar and the *álfar*, who might well have some connection to forefathers,²⁴

st. 7; *Vatnsdæla saga*, ed. Einar Ólafur Sveinsson, 90; and *Hrafnkels saga*.

20 Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 36; and *Edda: Skáldskaparmál*, 42; and *Grimnismál*, st. 44. It is noteworthy that neither Óðinn nor Þórr are shown sailing ships (outside the account of Þórr's fishing trip with Hymir). Admittedly, in Snorri Sturluson, *Ynglinga saga*, 18, Snorri suggests that Óðinn owned *Skíðblaðnir*, but this seems to be another example of Óðinn usurping objects originally associated with other gods.

21 See Snorri Sturluson, *Ynglinga saga*, 13 and 24–25.

22 See Tacitus, *Germania*, ed. J. H. Sleeman, 51–52; and *Ögmundar þáttr dytts*, ed. Jónas Kristjánsson, 109–15.

23 See *Flateyjarbók*, ed. Guðbrandur Vigfússon and C. R. Unger, I, 408 and II, 7; and Snorri Sturluson, *Ynglinga saga*, 24.

24 See Gunnell, “How Elvish Were the Álfar?” See also *Skírnismál* st. 4 (and *Vafþrúðnismál* sts 46–47) on Freyr and the “álfröðull” (sun).

just as the *dísir* and *matronæ* seem to have had some association with foremothers.²⁵ Even more directly connected to the world of the “dark side,” however, are the figures of Freyja (cf. *Grimnismál* st.14, where the goddess is directly associated with the world of death), and Skaði, who seems to have had something to do with shadows if one considers the etymology of her name (Gothic: *skadus*; Old English: *sceadu*; Old Saxon: *scado*; Old High German: *scato*).²⁶

There is good reason to give this last feature a little more attention than it has so far received. As noted above, for logical reasons we tend to concentrate on what is in front of us, and often ignore striking absences, and one of the most intriguing key absences in Old Norse mythology relates to the relationship between the Vanir siblings: The implications of the extant texts are that Freyr and Freyja were seen as being somehow “joined at the hip,” something that receives further support from the form of their names, and the facts that they are described as brother and sister, are both associated with boars, and are even supposed to have committed incest (see above). In spite of this, the two gods are hardly ever seen together in the extant mythology outside *Lokasenna* and Snorri's

25 See Shaw, *Pagan Goddesses in the Germanic World*; Gunnell, “The Season of the *Dísir*”; and Simek, “Goddesses, Mothers, *Dísir*.”

26 See McKinnell, *Meeting the Other*, 63. It might also be borne in mind that Skírnir seems to visit Gerðr at night, and that if we take the poem literally she also agrees to meet Freyr in the hours of darkness: see *Skírnismál* sts 10 and 39.

account of Baldr's funeral,²⁷ both of which can be viewed as later developments after the idea of the Óðinn-centred pantheon evolved. No mention is made of Freyr in *Hyndluljóð* or *Þrymskviða*, and Freyja has nothing to say about Freyr's pining for Gerðr in *Skírnismál*: while Freyr's parents express their worries about his inactivity at the start of the poem, Freyja offers no sisterly advice. The same applies when Freyr dies at *ragnarök* (albeit a kind of afterthought in itself in *Völuspá*, st. 45):²⁸ we hear of no reaction from Freyja. Indeed she is notably absent from the proceedings of *ragnarök* as a whole, in spite of her direct associations with *seiðr*, the weapon that appears to have helped the Vanir win the earlier war against the Æsir described by Snorri (and hinted at in *Völuspá* st. 24).²⁹ One is left to reason that Freyja must have either returned home to Vanaheimar with her father before the final conflict took place (see *Vafþrúðnismál*, st. 39), or that she was elsewhere busily searching for her missing husband, Óðr.³⁰ One might add that as McKinnell has noted, the same thing seems to apply to Freyr and Gerðr, and Njörðr and Skaði. Emphasis is placed on them being separated from each other in some way, a

very different image to that given of Óðinn and Frigg.³¹

The recurring element of wandering and travel away from home in the myths associated with the Vanir gods is worth bearing in mind. Indeed, as noted above, the number of mythical and pseudo-historical accounts from the Nordic countries talking of gods and goddesses (and most particularly those associated with the Vanir) being absent and inaccessible for noticeably long periods of time is striking. Freyja goes in search of Óðr, and Njörðr and Skaði eternally move back and forth, away from their homes, between the sea and the mountains.³² Freyr causes distress by inactive-ly sitting alone in his hall for days on end (*Skírnismál* sts 2–3), and then sends Skírnir off on a night time journey to the apparently mountainous Gymisgarðr in search of Gerðr, a journey that is perhaps reflected in Freyr's own physical journey through the snowy mountains of Sweden described in *Gunnars þáttr helmings*.³³ Similar temporal absences

27 For the description of Baldr's funeral, see Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 47.

28 See also Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 50.

29 See Snorri Sturluson, *Ynglinga saga*, 12–13; and *Edda: Skáldskaparmál*, 3.

30 See Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 29.

31 As will be noted below, faint parallels exist with the myths of Óðinn leaving his wife to his brothers and of Þórr regularly travelling away from Sif, but in spite of this, the emphasis is placed on these gods living together with their wives the rest of the time in the same place.

32 See Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 23–24.

33 As McKinnell and others have noted, another Vanir parallel can be seen in the tenth-century Old English Runic poem which tells of Ing going over the sea with his wagon: "gesewen secgun, / oþ he siððan eft / ofer wæg gewat / wæn æfter ran" (till later he went away again over the sea / and his wagon rolled after him): see Shippey, *Poems of Wisdom and Learning*, 82–83; and McKinnell, *Meeting the Other*, 53. It is worth noting that apart from the account of Ing, all of these narratives imply some

are, of course, also associated with Óðinn, who abandons his own wife to his brothers for some time according to *Ynglinga saga*³⁴ and *Lokasenna* st. 26; and with Þórr whose recurring periods away from home tend to be explained by the idea that he is fighting *jötnar* “in the east.”³⁵ In neither of these latter cases, however, is the god said to be looking for his other half while he is away.³⁶

In spite of the fact that most scholars nowadays tend to have an automatic knee-jerk negative reaction to the common early-nineteenth-century suggestions that all myths reflect natural phenomena, there seems to be some logic in considering whether the recurring myths of absent gods might have been rooted in an attempt to explain a change in the seasons, or at least why things are temporarily not as beneficial as they used to be. Indeed, the echoing, shadowy fjords of western Norway so well known to the re-

cipient of this volume, where the sun often disappears completely during the winter, give some credence to Procopius’ early description of how the people of “Thule” would annually climb up to the mountain tops in midwinter to see whether the lost sun was “returning.” Their own return with good news was then apparently celebrated with a large seasonal festival.³⁷

In connection with the times of the travels of the Vanir, it is also worth noting that there are some interesting differences with relation to gender. It is worth bearing in mind that Freyr’s inactivity (in *Skírnismál*) and his travels away from home (in both *Skírnismál* and *Gunnars þáttr*) seem to be associated to darkness, winter and snow (both accounts stressing a mountainous environment): “Löng er nótt” (the night is long) and “myrkt er úti” (it is dark outside) (*Skírnismál* sts 10 and 42). In contrast, Tacitus’ account of the journey of the goddess Nerthus seems to underline the presence of open waters and

kind of conjugal activity taking place at their close, something that suggests obvious links to the idea of the *bieros gamos* noted above.

34 See Snorri Sturluson, *Ynglinga saga*, 12. A parallel account is found in Saxo Grammaticus, *The History of the Danes*, 26, where Othinus also leaves his wife and kingdom for a period.

35 See, for example, the introductory prose to *Lokasenna*; and *Hárbarðsljóð*. See also *Hárbarðsljóð*, sts 23 and 29; and Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 35. In the context of the present article, it is perhaps worth bearing in mind that the east is not only the direction in which the *jötnar* live (according to some accounts), but also that from which the sun rises.

36 Of course, Þórr is shown temporarily to take on the role of a woman during the course of his journey away from home to retrieve his lost hammer in *Þrymskviða*, but this is a somewhat different pattern.

37 Procopius, *Procopius*, III, 414–19 (*History of the Wars*, chapter 15): “And when a time amounting to thirty-five days has passed in this long night, certain men are sent to the summits of the mountains—for this is the custom among them—and when they are able from that point barely to see the sun, they bring back word to the people below that within five days the sun will shine upon them. And the whole population celebrates a festival at the good news, and that too in the darkness. And this is the greatest festival which the natives of Thule have.” It is perhaps worth bearing in mind that the mountain of Tjugutoten opposite Balestrand in Sogn in western Norway has an interesting crossed stone circle on top of it that resembles Bronze-Age stone arrangements said to depict the sun. This circle still awaits archaeological examination.

comparatively easy travel across the landscape, a feature shared by the famous ship procession from Aachen to Loos in 1133 described in the *Gestorum Abbatum Trudonensium*.³⁸ In short, the male Freyr was seen as being away from home, on the move and in search of his other half during the winter period, while the female Nerthus would seem to be setting off in spring time.

Bearing in mind the earlier-noted fact that the apparently incestuous pair Freyr and Freyja rarely seem to be in the same place at the same time, it is worth considering a few of the other key differences that lie between them. Freyr certainly seems to have a closer connection with the appearance of crops (suggested by the name of his servant Byggvir in *Lokasenna* sts 43–46) and bright light (reflected in the name of his alter-ego Skírnir in *Skírnismál*). Potentially direct connection to the sun is also implied by his connection to the *álfröðull* (see note 25 above). As noted above, Freyja, on the other hand, like Skaði, seems to be closely connected to the “dark” side of things.³⁹ The suggestion that she receives half of the dead (which, of course, might also have temporal associations) in her hall raises potential parallels with dark figures like Hel. While the tears Freyja cries

when going in search of Óðr might well take the form of red gold,⁴⁰ it should not be forgotten that gold is found in the darkness *under* the ground.

In the context of these potential connections between Freyja and Skaði (and even Gerðr) and darkness, it is also worth bearing in mind that in later times in Iceland, and probably also in Shetland and the Faroe Islands, the winter half of the year⁴¹ (and especially mid-winter) came to be actively personified by the figure of the female ogress Grýla, yet another constant traveller who apparently lives in the wilderness. The evidence of *Sturlunga saga* and *Sverris saga* suggests that as a threatening supernatural figure, Grýla was comparatively well known in Icelandic and Norwegian tradition as far back as the thirteenth century, and that she also seems to have been associated with masking traditions from an early point.⁴² That the idea of the winter half of the year being represented by a supernatural woman was not limited to the Nordic countries but actually widespread in northern Europe may well be reflected in the persistent image of the aged female *Cailleach* known all over Gælic Ireland

38 See *Gestorum Abbatum Trudonensium*, ed. D. R. Koepke, 309–11; and Gunnell, *The Origins of Drama in Scandinavia*, 54.

39 The fact that Skaði is said to wear armour when she visits Ásgarðr is, of course, reminiscent of the image of the *valkyrjur*, who have their own deep-rooted associations with the world of death. See also above on her connection with shadows.

40 See Snorri Sturluson, *Edda: Prologue and Gylfaginning*, 29.

41 It should be borne in mind that both the Nordic and the Celtic peoples divided the year into two seasons, winter and summer.

42 See Gunnell, “Grýla, Grýlur, ‘Grøleks’ and Skeklers”; and, for the earliest references, *Sturlunga saga*, ed. Jón Jóhannesson et al, I, 280–81 (and 324); *Flatayjarbok*, ed. Guðbrandur Vigfússon and C. R. Unger, II, 534; and *Sverris saga*, ed. Þorleifur Hauksson, 3.

and much of Scotland.⁴³ Further support for such an idea is, of course, given by the number of Old Nordic accounts with roots in oral tradition that directly connect the beginning of the winter, the so-called *vetrnatur* or Winter Nights, celebrated in mid-October, with the *dísablót* (see *Þiðranda þáttir ok Þórhalls*;⁴⁴ *Gísla saga*;⁴⁵ *Víga-Glúms saga*;⁴⁶ and *Egils saga*⁴⁷), which appears to have had some connection with the violent arrival on a farm of armed, horse-riding, female *dísir*, who, like Grýla, move in on the civilised space from the wild “outside.”⁴⁸

If it is possible to trust accounts like these and those of Þorbjörg *lítillvölva* in *Eiríks saga rauða*,⁴⁹ and Heiðr in *Örvar-Odds*

saga,⁵⁰ which seems likely,⁵¹ another central feature of the *dísablót* seems to have involved costumed female figures with supernatural powers taking centre stage, effectively adopting the role of the *nornir* by making prophecies about future weather conditions and the well-being of the farm with the help of *seiðr* (a skill closely associated with Freyja, as has been noted above). The implication of all of these accounts is that the period in question involved some kind of opening between worlds, and a strong element of liminality which lasted for three nights. Indeed, the elements of darkness and liminality are stressed by the fact that the *dísir* in *Þiðranda þáttir* arrive at night, and that Þorbjörg carries out her rituals as night begins (“at áliðnum degi”⁵²). In short, the associations of the *vetrnatur* with the female sex and some kind of arrival of female figures from “outside” seems unquestionable.

Holding a festival at this turning point in the year was natural, and the same applies to the carrying out of prophetic rites: the *vetrnatur*, which, like the Celtic feast of the

43 See further Ó Crualaoich, *The Book of the Cailleach*.

44 See *Þiðranda þáttir ok Þórhalls*, ed. Bragi Halldórsson et al.

45 See *Gísla saga Súrssonar*, ed. Björn K. Þórólfsson and Guðni Jónsson, 27, 36, and 50, where mention is made of the practice “at fagna vetri ok blóta Frey” (of celebrating the coming of winter and sacrificing to Freyr) at this time.

46 See *Víga-Glúms saga*, ed. Jónas Kristjánsson, 17, which directly talks of how people “gört dísablót” (held a *dísablót*) at this time.

47 See *Egils saga Skalla-Grímssonar*, ed. Sigurður Nordal, 107.

48 See also Snorri Sturluson, *Ynglinga saga*, 20; and *Ólafur saga ins helga*, 194; and other references in Gunnell, “The Season of the *Dísir*,” 121–29. The element of the arrival of these figures in armour at a dark time naturally offer further parallels to the myth of Skaði’s arrival from outside.

49 *Eiríks saga rauða*, ed. Einar Ólafur Sveinsson and Matthías Þórðarson, 206–09 states directly that “Þat var háttr Þorbjargar um vetrum, at hon fór at veizlum, ok buðu þeir menn henni mest heim, er forvitni var á at vita forlög sín eða árferð” (it was Þorbjörg’s custom at the start of winter to visit banquets; she was most commonly invited home by those who were curious to know about their fate or about the nature of the coming year).

50 *Örvar-Odds saga*, ed. Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson, 286: “Kona er nefnd Heiðr. Hún var völva ok seiðkona ok vissi fyrir óorðna hluti af fróðleik sínum. Hún fór á veizlur ok sagði mönnum fyrir um vetrarfar ok forlög sín.” (A woman was named Heiðr. She was a *völva* and *seiðkona* had the skill of knowing about things that had yet to take place. She visited banquets and told people about the likely course of the winter and their fates).

51 It is noteworthy that in spite of their similarities, neither account seems to borrow directly from the other.

52 *Eiríks saga rauða*, ed. Einar Ólafur Sveinsson and Matthías Þórðarson, 207.

dead, *Sambain*, preceded the coming of winter darkness also represented the start of the year.⁵³ As in most other rural European societies, winter preceded summer, just as the night was seen as preceding the day. The focus on *female* figures like the *dísir* and *völvur* in the accounts of this festival, something also reflected in the apparent need for an all-female choir for the performance of the “Varðlok[k]r” in *Eiríks saga rauða*, is noteworthy considering the fact that the accounts in question were preserved in a society that was becoming increasingly patriarchal. The persistence of these motifs suggests that the ideas behind them must have had comparatively deep roots within the cultural memory of those who told these stories and carried out the rituals, rituals that were evidently so deep-rooted in society that the church felt a need to transform them into the Christian festival of All Hallows rather than attempt to wipe them out.⁵⁴

53 On *Sambain* and its connection to death, see further Rees, *Celtic Heritage*, 84–85; MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, 333–34; and Ó hÓgáin, *The Sacred Isle*, 216.

54 See further the approach reflected in the famous letter from Pope Gregory to Bishop Mellitus quoted in Bede, *The Ecclesiastical History of the English People*, 106–09. On the holding of festivals on the *vetrnatur* even after the acceptance of Christianity, see also Snorri Sturluson, *Ólaf saga ins helga*, 180 and 194. The fact that the festival remained deep-rooted in western Norway after Christianisation is reflected in the Christian *Gulaþingslög*, which stipulates that celebratory ale had to be brewed at this time (something also carried out at Christmas): see *Den Eldre Gulatingslova*, ed. Bjørn Eithun et al, 35 (and 36): “Baðer. þat ol skal gort væra firi allra heilagra messu hit seinsta. En þat ol scal signa til krist þacca. oc sancta

All in all, almost every aspect of the *vetrnatur* underlines the idea of encroachment from outside, liminality, blurred borderlines and even inversion.⁵⁵ This latter feature is reflected in the idea of women governing the ritual activities and even armed women taking male lives (that of Þiðrandi, who is presented in *Þiðranda þáttr* as a kind of sacrifice). Indeed, as noted above, the account of Þiðrandi’s death at the hands of the arriving *dísir* has faint parallels in the myth of Skaði’s arrival in Ásgarðr dressed in male armour demanding redress for her father’s death, subsequently laughing at Loki’s symbolic castration,⁵⁶ something which might reflect a similar idea of a temporary inversion.⁵⁷

There would thus appear to be some logic to the idea that the winter was viewed by some of the Nordic peoples (not least those who worshipped the Vanir) as having been an essentially “female” season, governed by

Mariu. til árs. oc til friðar” (both, that ale shall be ready for All Hallows at the latest, and the ale shall be blessed in thanks to Christ and Saint Mary for a good year and peace). The stress here on the role of Mary (along with Christ) and the idea of the importance of the ale as a means of ensuring a fruitful coming year (something associated with the use of the borrowed pagan formula “til árs oc friðar”) implies a renaming of pagan custom that was very much in line with Pope Gregory’s advice.

55 The arrival of the female *dísir* on horseback from somewhere *outside* the farm in *Þiðranda þáttr ok Þorballs* naturally echoes the recurring appearance of other supernatural female figures from the “outside” in *Völuspá* (see sts 8, 20 and 22), performances of which would naturally have fitted comparatively comfortably into such a time setting associated with prophecy by female figures.

56 See Snorri Sturluson, *Edda: Skáldskaparmál*, 2.

57 See also McKinnell, *Meeting the Other*, 64.

female deities and female spirits. Socially, of course, this was the period during which people moved indoors into the domestic spaces ruled by the women who held the keys. As implied above, this was also a time at which female spirits that only women could communicate with took over the environment, something that is reflected in the later accounts of Grýla and the *Cailleach*, and those legends telling of the midwinter encroachments of the so-called Wild Ride (which in Norway was often led by a woman, Guro Rysserover).⁵⁸ As the nights grew longer, the snowline came ever lower, and in the fields the operations of the fertile earth proceeded out of sight in the dark belly of the earth.

Bearing the above in mind, there is naturally little question that, in contrast to the winter months, the summer half of the year was supremely male both in terms of activity and worship: in the Iron Age and medieval period, this was a time of trading, marketing, warring and harvesting. It is thus no surprise that the pagan festival apparently held around the Dísar(salr) in Uppsala at the start of the summer half of the year seems to have focused on male gods.⁵⁹ Indeed, in

Adam of Bremen's account of the festival, the goddesses are conspicuous by their total absence (in spite of the apparent importance of the aforementioned Dísar(salr)).

The seasonal separation of the powers that be (marked by the arrival or departure of male or female figures) was nonetheless clearly far from permanent. Gods may depart but they also return (as we see in the accounts of the *dísablót*). If the world is to continue, the two genders have to encounter each other at some point or other, and one cannot ignore the fact that the myths of Freyr and Gerðr, and Njörðr and Skaði involve sexual relations taking place. We also have the suggestion of incest occurring between Freyr and Freyja; the priapic state of Frikko's statue at the beginning of summer in Uppsala; and the apparent association that the god had with weddings. According to the myths, most of the periods that the Vanir gods spend away from their homes involve them either looking for or staying with their other half. The implication is that both parties must occasionally meet up, albeit briefly, at the turning of the seasons (or perhaps at their mid-points).⁶⁰ This idea has, of course, been previously discussed by a number of scholars, most particularly in the work of

58 See further references on the Wild Ride in Gunnell, "The Coming of the Christmas Visitors."

59 See Adam of Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum*, 259–60; trans. in Adam of Bremen, *The History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, 206–08, and especially 208 (scholia 141) which suggests that the festival took place at around the time of the spring equinox, around 15th March. This idea is supported by Snorri Sturluson, who, in *Ólaf's saga ins helga*, 109, states that the festival used to take place in the month of *gói* (18th February–24th March) before being moved to

Candlemass (2nd February). See further Nordberg, *Jul, disting och förkyrklig tideräkning*, especially 76–99.

60 With regard to the slight parallel between the gendered aspects of the year and the story of Þórr losing his hammer and temporarily becoming a woman while he is away in *Þrymskviða*, it is worth noting that even here, Þórr's eventual return to a masculine role takes place at a wedding.

Gro Steinsland, and in John McKinnell's earlier-noted *Meeting the Other*. While McKinnell never directly talks of a gender-related seasonal division of the year, his chapter on specific narrative patterns within Vanir mythology and the figure he interestingly refers to as the "Summer King" echoes much of what has been suggested above, not least with regard to the account of the seasonally-related death of Þiðrandi.⁶¹ Summarised briefly, McKinnell's mythic framework tells of how the "Summer King" travels to a land of death or winter where he meets and falls in love with the daughter of a "Winter King," whom he marries and later abandons, only to later be killed by her and then succeeded by their hybrid son.⁶² Of particular interest is McKinnell's argument that Gerðr and Skaði could be seen as "dark sisters" of the male figures, something that adds some weight to the idea of incest taking place between Freyr and Freyja.⁶³

In short, as McKinnell suggests, there seems good reason to consider with some seriousness whether the extant myths and the accounts of rituals relating to the worship of those gods and goddesses said to be associ-

ated with the Vanir might contain traces of an idea that the year as a whole was seen as being divided into two halves, each of which was associated with a different gender. There is also good reason to consider whether the recurring accounts of gods being absent from home for long periods might have been connected with such an idea. In itself, such an idea is neither totally unique nor original. As Jens Peter Schjødt has recently noted, similar beliefs and practices are encountered in other cultures attempting to explain seasonal change and the growth of the soil.⁶⁴ If this was also the case in parts of the north in earlier times, one can well understand why such beliefs would have begun to fade into the shadows in the face of the new more patriarchal religions that came to dominate alongside the growth of the increasingly nationalistic trends of leadership during the Age of Migrations. Indeed, such new emphases were effectively followed up by the arrival of Christianity which had its own emphasis on the dominance of masculine figures. The potential deep-rootedness of such ideas of gender-related seasonal division is nonetheless still testified to by the intriguing fragments that cling on to existence, and not least those found in the early Norwegian laws associated with All Hallows (noted above) and the striking fact that even today, the modern

61 On Vanir myth patterns and the role of the "Summer King," see McKinnell, *Meeting the Other*, 62–80 (particularly 70–71 and 78).

62 See McKinnell, *Meeting the Other*, 70–71. See also 79: "In their sexuality together, he was likely to define himself in terms of his function as the Summer King, and therefore she would automatically become the Winter Princess or nature-related giantess."

63 See McKinnell, *Meeting the Other*, 78, where Hel is described as "The Winter Princess." The "dark princess" and "dark sister" are mentioned on 61, 63 and 67.

64 See Schjødt, "Pre-Christian Religions of the North," 20–21, on parallels with traditions in Hawaii. See also Schjødt, "The Reintroduction of Comparative Studies" on the value of such comparative studies for research into Old Nordic religions.

Icelandic Grýla spends her summers in the mountains and the period of the winter solstice in town where she rules over Yuletide tradition more effectively than Jesus.⁶⁵

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Adam of Bremen. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Edited by Bernhard Schmeidler. 3rd ed. *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* 2. Hanover: Hahn, 1917.

---. *The History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, translated by Francis J. Tschan. New York: Columbia University Press, 1959.

Bede. *The Ecclesiastical History of the English People*. Edited and translated by Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Den Eldre Gulatingslova. Edited by Bjørn Eithun, Magnus Rindal and Tor Ulset. *Norøne tekster* 6. Oslo: Riksarkivet, 1994.

Eddukvæði. Edited by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason. 2 vols. Íslenzk fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2014.

Egils saga Skalla-Grímssonar. Edited by Sigurður Nordal. Íslenzk fornrit 2. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1933.

Eiríks saga rauða. In *Eyrbyggja saga*, edited by Einar Ólafur Sveinsson and Matthías Þórðarson, Íslenzk fornrit 4, 193–237. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1935.

Flateyjarbók: En samling af norske kongesagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler. Edited by Guðbrandur Vigfússon and C. R. Unger. 3 vols. Christiania: Malling, 1860–1868.

Gestorum Abbatum Trudonensium, edited by D. R. Koepke. In *Annales et chronica aevi Salici. Vitae aevi Carolini et Saxonici*, edited by Georg Heinrich Pertz, *Scriptores in Folio* 10, 213–448. Hanover: Hahn, 1852.

Gísla saga Súrssonar. In *Vestfirðinga sögur*, edited by Björn K. Þórólfsson and Guðni Jónsson, Íslenzk fornrit 6, 1–118. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1943.

Hrafnkels saga. In *Austfirðinga sögur*, edited by Jón Jóhannesson, Íslenzk fornrit 11, 95–133. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1950.

Landnámabók. In *Íslendingabók. Landnámabók*, edited by Jakob Benediktsson, Íslenzk fornrit 1, 29–397. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1968.

Procopius. *Procopius*. Edited and translated by H. B. Dewing. 7 vols. London: Heinemann, 1914–1954.

Saxo Grammaticus. *The History of the Danes*, I: Text. Edited by Hilda Ellis Davidson. Translated by Peter Fisher. Cambridge: D. S. Brewer, 1979.

Shippey, Tom A. *Poems of Wisdom and Learning in Old English*. Cambridge: D. S. Brewer, 1976.

Snorri Sturluson. *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. 2nd ed. London: Viking Society for Northern Research, 2005.

65 Completed in San Lorenzo, Sicily, 23rd June 2018.

- . *Edda: Skáldskaparmál 1: Introduction, Text and Notes*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- . *Hákonar saga góða*. In Snorri Sturluson, *Heimskringla*, edited by Bjarni Aðalbjarnarson, 3 vols, Íslenzk fornrit 26-28, 1 (1941): 150–97. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941–1951.
- . *Ólaf saga ins helga*. In Snorri Sturluson, *Heimskringla*, edited by Bjarni Aðalbjarnarson, 3 vols, Íslenzk fornrit 26-28, 2 (1945): 1–451. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941–1951.
- . *Ynglinga saga*. In Snorri Sturluson, *Heimskringla*, edited by Bjarni Aðalbjarnarson, 3 vols, Íslenzk fornrit 26-28, 1 (1941): 11–83. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941–1951.
- Sturlunga saga*. Edited by Jón Jóhannesson, Matthías Finnbogason and Kristján Eldjárn. 2 vols. Reykjavík: Sturlunguútgáfan, 1946.
- Sverris saga*. Edited by Þorleifur Hauksson. Íslenzk fornrit 30. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2007.
- Sörla þáttur, eða Heðins saga ok Högna*. In *Fornaldarsögur Norðurlanda*, edited by Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson, 3 vols, 2 (1944): 95–110. Reykjavík: Bókaútgáfan Forni 1943–1944.
- Tacitus. *Cornelii Taciti De vita Iulii Agricolae. De origine et moribus Germanorum*. Edited by J. H. Sleeman. Cambridge: University Press, 1962.

Vatnsdæla saga. In *Vatnsdæla saga*, edited by Einar Ólafur Sveinsson, Íslenzk fornrit 8, 1–131. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1939.

Víga-Glúms saga. In *Eyfirðinga sögur*, edited by Jónas Kristjánsson, Íslenzk fornrit 9, 1–98. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1956.

Þiðranda þáttur ok Þórhalls. In *Íslendingasögur og þættir*, edited by Bragi Halldórsson, Jón Torfason, Sverrir Tómasson, and Örnólfur Thorsson, 2253–255. Reykjavík: Svart á hvítu, 1987.

Ögmundar þáttur dytts. In *Eyfirðinga sögur*, edited by Jónas Kristjánsson, Íslenzk fornrit 9, 99–115. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1956.

Örvar-Odds saga. In *Fornaldarsögur Norðurlanda*, edited by Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson, 3 vols, 1 (1943): 281–399. Reykjavík: Bókaútgáfan forni, 1943–1944.

SECONDARY SOURCES

Bascom, William. “The Forms of Folklore: Prose Narratives.” *The Journal of American Folklore* 78 (1965): 3–20.

Bek-Pedersen, Karen. “Myth and Theory: Where is the Point?” In *Theorizing Old Norse Myth*, edited by Stefan Brink and Lisa Collinson, *Acta Scandinavica* 7, 33–46. Turnhout: Brepols, 2018.

Brink, Stefan. “Mythologising Landscape: Place and Space of Cult and Myth.” In *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte*, edited by M. Stausberg, *Ergänzungsbände zum Reallexikon der*

- Germanischen Altertumskunde 31, 76–112. Berlin: de Gruyter, 2001.
- Clunies Ross, Margaret. “Old Norse Myth and Cognition.” In *Theorizing Old Norse Myth*, edited by Stefan Brink and Lisa Collinson, Acta Scandinavica 7, 47–59. Turnhout: Brepols, 2018.
- Csapo, Eric. *Theories of Mythology*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Gunnell, Terry. “*Blótgýðjur*, *Goðar*, *Mimi*, Incest, and Wagons: Oral Memories of the Religion(s) of the Vanir.” In *Old Norse Mythology: Comparative Perspectives*, edited by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell, and Jens Peter Schjødt, with Amber J. Rose, Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature 3, 114–37. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- . “The Coming of the Christmas Visitors: Folk Legends Concerning the Attacks on Icelandic Farmhouses Made by Spirits at Christmas.” *Northern Studies* 38 (2004): 51–75.
- . “Eddic Performance and Eddic Audiences.” In *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*, edited by Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brianny Schorn, 92–113. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- . “How Elvish Were the Álfar?” In *Constructing Nations, Reconstructing Myth: Essays in Honour of T. A. Shippey*, edited by Andrew Wawn, Graham Johnson and John Walter, 111–130. Turnhout: Brepols, 2007.
- . “Grýla, Grýlur, ‘Grøleks’ and Skeklers: Medieval Disguise Traditions in the North Atlantic?” *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* (2001): 33–54.
- . “How High Was the High One? The Roles of Óðinn and Þórr in Pre-Christian Icelandic Society.” In *Theorizing Old Norse Myth*, edited by Stefan Brink and Lisa Collinson, Acta Scandinavica 7, 105–29. Turnhout: Brepols, 2018.
- . *The Origins of Drama in Scandinavia*. Cambridge: D. S. Brewer, 1995.
- . “Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions.” *Scripta Islandica* 66 (2015): 55–76.
- . “Performance Studies.” In *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies*, edited by Jürg Glauser, Pernille Hermann and Stephen A. Mitchell, 2 vols, 1: 107–19. Berlin: De Gruyter, 2018.
- . “Ritual Space, Ritual Year, Ritual Gender: A View of the Old Norse and New Icelandic Ritual Year.” In *First International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year (Malta 20–24, 2005): Proceedings*, edited by George Mifsud-Chircop, 285–302. Malta: Publishers Enterprises Group, 2006.
- . “The Season of the *Dísir*: The Winter Nights and the *Dísarblót* in Early Scandinavian Belief.” *Cosmos* 16 (2005 for 2000): 117–18.
- Hermann, Pernille. “Methodological Challenges to the Study of Old Norse Myths: The Orality and Literacy Debate Re-

- framed.” In *Old Norse Mythology: Comparative Perspectives*, edited by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell, and Jens Peter Schjødt, with Amber J. Rose, Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature 3, 29–51. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- MacKillop, James. *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- McKinnell, John. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: D. S. Brewer, 2005.
- Nordberg, Andreas. *Jul, disting och förkyrklig tideräkning: Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden*. Acta academiae regiae Gustavi Adolphi 91. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien, 2006.
- Ó Crualaoich, Gearóid. *The Book of the Cail-leach: Stories of the Wise-Woman Healer*. Cork: Cork University Press, 2003.
- Ó hÓgáin, Dáithí. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*. Cork: Collins Press, 1999.
- Rees, Alwyn and Brindley. *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson, 1961.
- Segal, Robert A. “Theorising Myth and Ritual.” In *Theorizing Old Norse Myth*, edited by Stefan Brink and Lisa Collinson, 1–31. Acta Scandinavica 7. Turnhout: Brepols, 2018.
- . “New Perspectives on the Vanir Gods in Pre-Christian Scandinavian Mythology and Religion.” In *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions*, edited by Timothy R. Tangherlini, 19–34. The Wildcat Canyon Advanced Seminars: Mythology 1. Berkeley, CA: North Pinehurst Press, 2014.
- Schjødt, Jens Peter. “Óðinn, Þórr and Freyr: Functions and Relations.” In *News from Other Worlds. Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture in Honor of John F. Lindow*, edited by Merrill Kaplan and Timothy R. Tangherlini, 61–91. Berkeley, CA: North Pinehurst Press, 2012.
- . “Pre-Christian Religions of the North and the Need for Comparativism: Reflections on the Why, How and with What We Can Compare.” In *Old Norse Mythology: Comparative Perspectives*, edited by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell and Jens Peter Schjødt with Amber J. Rose, 3–27. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- . “The Reintroduction of Comparative Studies as a Tool for Reconstructing Old Norse Religion.” In *Theorizing Old Norse Myth*, edited by Stefan Brink and Lisa Collinson, 61–81. Acta Scandinavica 7. Turnhout: Brepols, 2018.
- Shaw, Philip A. *Pagan Goddesses in the Germanic World: Eostre, Hreda and the Cult of Matrons*. London: Bristol Classical Press, 2011.
- Simek, Rudolf. “Goddesses, Mothers, Dísir: Iconography and Interpretation of the Female Deity in Scandinavia in the First Millennium.” In *Mythological Women: Studies in Honour of Lotte Motz*, edited by Rudolf Simek and Wilhelm Heizmann, 93–123.

Studia Medievalia Septentrionalia 7. Vienna: Fassbaender, 2002.

---. "The Vanir: An Obituary." *Retrospective Network Methods Newsletter* 1 (December 2010): 10–19.

Steinsland, Gro. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi: En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyn-duljóð*. Oslo: Solum, 1991.

Sundqvist, Olof. "Frö – Mer än en fruktbarehetsgud?" *Saga och sed* (2014): 43–67.

Tolley, Clive. "In Defence of the Vanir." *Retrospective Methods Network Newsletter* 2 (May 2011): 20–28.

EINBLICKE IN DIE ARBEITSWEISE DES VERFASSERS DER *LAXDÆLA SAGA**

Rolf Heller

Leipzig

I

In der wortreichen Rede der Thorgerd Egilsdottir, mit der sie ihre Söhne zur Rache an Bolli aufreizt, fallen zwei Sätze auf: „einn er auðkvisi ættar hveirrar, ok sú er mér auðsæst ógipta Óláfs, at honum glapðisk svá mjök sonaeignin“ (*Laxdæla saga* c. 53).¹ Das Besondere an ihnen ist, dass in keiner der zahlreichen Hetzreden in Isländersagas vergleichbare Formulierungen zu finden sind. Es gibt aber in Snorris *Heimskringla* ein Gegenstück:

* Eine Fassung dieses Aufsatzes ging unter demselben Titel ein in den Band Rolf Heller, *Kleine Schriften zur Laxdoela saga*, herausgegeben von Wilhelm Heizmann, Münchner Nordistische Studien 41, 589–604. München: utzverlag, 2020.

1 *Laxdæla saga*, 162.

„Einn er aukvisi ættar hveirrar. Sú óhamingja fœður míns er mér auðsæst, hversu honum glapnaði sona eign“ (*Óláfs saga helga* c. 138).² Mit diesen Worten tut Thorberg Arnason seinen Unmut darüber kund, dass seine Brüder ihm in schwieriger Situation nicht zur Seite stehen wollen.

Vor mehr als einem Jahrhundert hat Kålund in seiner Ausgabe der *Laxdæla saga* anmerkungsweise auf die Parallele (bezüglich des ersten Satzes) hingewiesen: „Dasselbe sprichwort auch in Óláfs s. helga (1853) s.145,22.“³ Finnur Jónsson hat in seiner großen Literaturgeschichte bei Besprechung der

2 *Heimskringla* II, 247.

3 *Laxdæla saga* (Kålund), 165 Anm.

Laxdæla saga darauf zurückgegriffen. Unter mehreren Übereinstimmungen mit dem Wortlaut anderer Werke führt er die entsprechende Stelle an, dabei beide Sätze im Blick habend. Sein Kommentar lautet: „Det er vanskeligt at bedømme disse paralleler; endel deraf behøver ikke at stå i direkte indbyrdes forbindelse [...] For Laxd.s alder har de næppe nogen betydning.“⁴ Beide Aussagen erwachsen aus der zu dieser Zeit herrschenden Auffassung über das Wesen und die Entstehung der Isländersagas. Der Gedanke, es könne sich in dem jüngeren Werk um eine bewusste Übernahme von Wort und Motiv, um eine literarische Entlehnung, handeln, hatte noch keinen Platz in der Sagaforschung. Das änderte sich in den folgenden Jahren, vor allem durch die Arbeiten der sogenannten ‚isländischen Schule‘. Einar Ól. Sveinsson führte im Vorwort seiner *Laxdæla*-Ausgabe im Abschnitt „Heimildir“ mehrere Wort- und Motivparallelen zwischen der *Laxdæla saga* und anderen Sagas an und beurteilte den Sachverhalt folgendermaßen: „Á stöku stað í Laxdæla sögu koma fyrir setningar eða smáatriði, sem líkjast einhverju því, sem stendur í öðrum Íslendingasögum. Stundum er líkingin svo mikil, að eðlilegast er að hugsa sér rittengsl. Það er alltaf skemmtilegt að vita, hvaða rit höfundurinn hefur þekkt, og því er drepíð á þetta hér. [...] þá hafa og þeir Kálund og Finnur Jónsson bent á, að líkt sé orðalag á einum stað með Ólafs sögu helga eftir Snorra og Laxdælu; er auðvitað ekkert, sem mælir

móti því, að rit Snorra hafi snemma orðið kunn í Dölunum.“⁵ Zu beachten ist, dass Einar Ól. Sveinsson noch einen Schritt weiter ging als seine Vorgänger, indem er die in der *Ólafs saga helga* angefügten Vorwürfe, „aus der Art zu schlagen“ und „untüchtig, ohne Tatkraft“ (*dáðlauss*) zu sein, in seine Betrachtung einbezog. Beide erscheinen in der *Laxdæla saga* schon vor den eingangs zitierten Sätzen. Zwar taucht der Vorwurf, hinter bedeutenden Verwandten zurückzustehen, in den Hetzreden der Sagas häufig auf und hat vermutlich in der Heldendichtung seinen Ursprung—das Adjektiv *dáðlauss* aber ist in diesem Motivkreis selten zu finden. Spätere Prüfung der genannten Parallelstellen in ihrem jeweiligen Zusammenhang rückten das in Sagas selten belegte Wort *brýning* ins Blickfeld.⁶ Thorberg in der *Ólafs saga helga* verwendet es, als er erkennt, dass seine die Brüder aufstachelnden Worte entgegen erstem Eindruck Erfolg gehabt haben (c. 138; „segir, at þá hefði tekit brýningunni“).⁷ In der *Laxdæla saga* begründet Thorgerd die (für eine Frau ungewöhnliche) Teilnahme am Rachezug, den sie durch ihre Reizrede wesentlich angeregt hatte, mit der Behauptung: „ek veit gørst um yör sonu mína, at þurfi þér brýningina“ (c. 54).⁸ Zusammengenommen weisen die Beobachtungen darauf hin, dass sich der Verfasser der *Laxdæla saga* bei der Ausgestaltung der Thorgerd-Szene literari-

5 *Laxdæla saga*, Formáli XL f.

6 Heller, *Laxdæla saga und Königssagas*, 25 ff.

7 *Heimskringla* II, 247.

8 *Laxdæla saga*, 164.

4 Finnur Jónsson, *Litt. Historie*, 443 Anm. 4.

schen Lehnguts aus der *Óláfs saga helga* bedient hat.

Die Textstellen dieser Saga gehören zu einem in sich geschlossenen Erzählstück über den Isländer Stein Skaptason. Der hatte sich mit König Olaf Haraldsson überworfen und das Gefolge verlassen; darüber hinaus hatte er einen Verwalter des Königs erschlagen. Auf seiner Flucht sucht er bei Ragnhild, einer bedeutenden Frau, Schutz, die ihm für eine frühere Gefälligkeit Hilfe im Notfall zugesagt hatte. Sie steht zu ihrem Wort und bringt ihren anfangs abweisenden Mann Thorberg dazu, sich für Stein einzusetzen. Mit Unterstützung seiner Brüder und der Brüder Ragnhilds gelingt es, eine Einigung mit dem König zu erzielen, die Stein Frieden garantiert und das Verhältnis Thorbergs und seiner Brüder zum König nicht nachhaltig trübt.

Von einer Frau, die einem wegen Totschlags Verfolgten Zuflucht und Hilfe gewährt gegen den ausdrücklichen Willen des Mannes, der die abzusehenden Folgen fürchtet, ist auch in der *Laxdæla saga* die Rede. Vigdis setzt sich so gegen ihren Mann Thord goddi durch. Trotz der unterschiedlichen Einbettung des Motivs und nur geringer lexikalischer Parallelen—„Láttu Stein fara í brot heðan sem skjótast“ (*Óláfs saga helga* c. 138); „bað hann hvílask þar um daginn eptir, ef honum væri ekki á honðum, en verða í brottu sem skjótast elligar“ (*Laxdæla saga* c. 14)⁹—ist nicht auszuschließen, dass dem *Laxdæla-*

Verfasser dabei das beeindruckende Verhalten Ragnhilds vor Augen gestanden hat.

Angeichts der motivischen und lexikalischen Berührungen der beiden Texte erhebt sich die Frage, ob der *Laxdæla*-Verfasser nur durch Zufall auf den sogenannten *Steins þáttir Skaptasonar* gestoßen ist, oder ob es für ihn einen besonderen Grund gab, seine Aufmerksamkeit auf dieses Erzählstück zu richten. Das letztere ist wahrscheinlich. Stein Skaptason wird nämlich schon vor seinem Zusammentreffen mit Ragnhild und Thorberg in der *Óláfs saga helga* genannt. In c. 129 trifft er einer Botschaft des Königs folgend mit drei anderen Söhnen bedeutender Isländer in Norwegen ein, sucht mit ihnen den König auf, und sie alle bleiben in seiner Umgebung. Als sie im folgenden Jahr (c. 136) um die Erlaubnis bitten, nach Hause zurückkehren zu dürfen, erhalten sie vom König einen abschlägigen Bescheid. Nur einer der Vier darf nach Island fahren als Überbringer einer Botschaft des Königs, die er auf dem nächsten Allthing vortragen soll. Von der Antwort der Isländer auf die in der Botschaft enthaltenen Forderungen macht der König das weitere Schicksal der in Norwegen Festgehaltenen abhängig. Aus dem Unmut Steins über den erzwungenen Aufenthalt in Norwegen erwächst das Aufbegehren gegen den König, mit dem der *Steins þáttir* einsetzt. Damit befand er sich trotz abweichendem Grund für das Zurückhalten der Isländer in einer ähnlichen Lage, wie sie sich in der *Laxdæla saga* für Kjartan zur Zeit von Olaf Tryggvason ergab. Der Gedanke liegt nahe,

9 *Heimskringla* II, 245; *Laxdæla saga*, 31.

dass es die vergleichbare Situation war, die die Aufmerksamkeit des *Laxdæla*-Verfassers auf den *Steins þáttir Skaptasonar* gelenkt hat. Auch der Umstand, dass Gellir Thorkelson einer der jungen Isländer war, die mit Stein zusammen den König aufgesucht hatten, kann in diese Richtung gewiesen haben. Gellir spielt ja als Spross aus Gudruns vierter Ehe im Schlussteil der *Laxdæla saga* eine Rolle. Der Verfasser fand zwar für die Erzählung von Kjartans Norwegenaufenthalt kein Material im *Steins þáttir*, er erkannte aber die Brauchbarkeit interessanter Motive und Formulierungen und bediente sich ihrer an anderen Stellen seines Werkes.¹⁰

Die Berührungen zwischen *Laxdæla saga* und c. 138 der *Óláfs saga helga* sind ein lehrreiches Beispiel für die Verwendung literarischen Lehngutes durch den Verfasser der *Laxdæla saga*. Es handelt sich nicht um Übernahme einer einzelnen Formulierung, vielmehr sind einem Sachzusammenhang unterschiedliche Erzählelemente entnommen und, dem eigenen Handlungsgefüge angepasst, in die Isländersaga eingesetzt. Dabei ist bemerkenswert und beweiskräftig, dass die Entlehnungen selten belegtes Wortgut enthalten. Hinzu kommt in diesem Fall, dass eine Gedankenbrücke erkennbar ist, über die der *Laxdæla*-Verfasser zu diesem Stoff

gekommen sein kann. Offensichtlich hat er Snorris *Óláfs saga helga* gut gekannt. Die Ereignisse um Stein, Ragnhild und Thorberg sind aller Wahrscheinlichkeit nach erst von Snorri in die Form gegossen worden, die dem *Laxdæla*-Verfasser Motive und Formulierungen bieten konnte. Vor Snorri finden wir nur in der *Legendarischen Olafs saga hins helga* (c. 58) einen Hinweis auf jene Vorgänge, wenige Sätze trockenen Berichts.¹¹ *Ágrip* und *Fagrskinna* nennen Stein überhaupt nicht.

II

Kjartans Norwegenaufenthalt mit dem Zusammentreffen mit König Olaf Tryggvason ist vermutlich der Höhepunkt in seinem verhältnismäßig kurzen Leben gewesen. Davon wird in mehreren Königssagas berichtet, so dass ein historischer Hintergrund angenommen werden kann. Dem *Laxdæla*-Verfasser war die Bedeutung dieser Ereignisse bewusst, und er gab ihnen einen breiten Raum (cc. 40–43). Dabei stützte er sich in den Hauptzügen auf das, was ihm die *Óláfs saga Tryggvasonar* des Mönchs Oddr bot, in einer mit der Handschrift København, Den Arnamagnæanske Samling, AM 310 4to übereinstimmenden oder ihr nahestehenden Fassung.¹² Er begnügte sich aber nicht mit der Aufnahme von Erzählstoff aus der Königssaga, er erweiterte und vertiefte ihn nach den Erfordernissen seines eigenen Sagaplanes. Erkennbar ist dabei sein Bemühen,

10 Es ist nicht auszuschließen, dass sich in König Olaf Tryggvasons (abgelehntem) Vorschlag, Kjartan solle für ihn eine Botschaft nach Island bringen (c. 41), eine Erinnerung an Gellirs (durchgeführte) Sendfahrt im Auftrag von König Olaf Haraldsson verbirgt (*Óláfs saga helga* c. 136).

11 *Olafs saga hins helga*, 138.

12 Heller, *Laxdæla saga und Königssagas*, 31 ff.; Heller, *Laxdæla saga: lit. Schöpfung*, 53 ff.

Kjartan aus der Gruppe der zeitgleich in Nidaros anwesenden Isländer herauszuheben. Er macht ihn gleichsam zu ihrem ‚Sprecher‘. Der Androhung von Strafmaßnahmen gegen alle, die den heidnischen Glauben nicht aufgeben wollen, stellt Kjartan die Absicht entgegen, den König in seinem Haus zu verbrennen (*brenna inni*). Trotz dieser selbst von seinen Landsleuten als „unnützes Gerede“ (*þarfleysutal*) bezeichneten Äußerung lässt der König Kjartan unbehelligt, weil er an eine Wendung zum Besseren glaubt. Und tatsächlich ist es Kjartan, der (nachdem er mit seinen Begleitern den weihnachtlichen Gottesdienst beobachtet hat) den König um die Taufe bittet. Von all dem ist in Odds *Óláfs saga Tryggvasonar* nicht die Rede, da bestimmt einzig der König das Geschehen.

Die auffälligste ‚Erweiterung‘ in den Nidaros-Szenen ist die Anwesenheit der Königsschwester Ingibjörg im Umfeld ihres Bruders und ihre vertrauten Gespräche mit Kjartan, die den Leuten nicht verborgen bleiben. Der *Laxdæla*-Verfasser fand dazu keinerlei Hinweis in einer Königssaga. In den meisten der Darstellungen der Herrschaftszeit Olaf Tryggvasons wird Ingibjörg gar nicht genannt; einzig in Snorris *Óláfs saga Tryggvasonar* (c. 52) wird sie im Rahmen genealogischer Angaben als Tochter König Tryggvis erwähnt, ohne dass irgendein Auftritt damit verbunden wäre.¹³ Die Vorgänge um Ingibjörg und Kjartan haben somit nur in der *Laxdæla saga* ihren Platz, und ihnen

kommt keine geringe Bedeutung zu in der Haupthandlung der Saga.

Beim Abschied von Kjartan bringt Bolli dessen Gespräche mit Ingibjörg ins Spiel und verknüpft sie mit der Vermutung, dass Kjartan vergessen habe, was ihm Island bieten könne. Kjartan weist das zurück, lässt sich aber nicht auf eine klare Stellungnahme ein (c. 41). Die Szene ist ein Zeichen für die Entfremdung zwischen den einst unzertrennlichen Vettern und Ziehbrüdern. Nach seiner Heimkehr berichtet Bolli auf Gudruns Nachfrage von einem Gerede über die Freundschaft zwischen Kjartan und Ingibjörg und fügt seine eigene Ansicht hinzu, dass der König wohl eher Kjartan seine Schwester zur Frau geben würde, als ihn ziehen zu lassen (c. 42). Diese Aussage ist als ein erster Schritt Bollis in seinem wachsenden Bemühen zu sehen, Gudrun für sich zu gewinnen.

Nachdem Ingibjörg bisher nur in Äußerungen Bollis erschienen ist, erhält sie nun ihren einzigen Auftritt in der Saga, als Kjartan sie aufsucht, um sich von ihr zu verabschieden (c. 43). Seine hastige und schon abgeschlossene Vorbereitung der Rückkehr nach Island überrascht Ingibjörg, und sie macht kein Hehl aus ihrer Enttäuschung. Dennoch übergibt sie Kjartan ein golddurchwirktes Kopftuch als Brautgabe für Gudrun und wünscht ihm alles Gute. Nach einer Umarmung verlässt Kjartan die Königsschwester, wobei unter den Leuten die Ansicht besteht, dass die Trennung beiden nicht leichtfällt. Das Kopftuch spielt später neben dem vom König überreichten Schwert eine

13 *Heimskringla* I, 301.

wichtige Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen Kjartan und den Laugar-Leuten.

Kjartans Verhalten gegenüber Ingibjörg spricht nicht für die Annahme, dass der *Laxdæla*-Verfasser für ihn an eine eheliche Verbindung mit der Königsschwester gedacht haben könnte.¹⁴ Einige Sagaforscher vertreten allerdings die Meinung, der König selbst habe Kjartan die Verbindung mit seiner Schwester angeboten. Sie verweisen auf die ihm in den Mund gelegten Worte: „kost muntu eiga, at taka þann ráðakost í Nóregi, er engi mun slíkr á Íslandi“ (c. 43) bei dem Versuch, Kjartan in Norwegen zu halten. Dabei gehen sie bei *ráðakostr* von der Bedeutung „Hochzeit“, „Partie“ aus und sehen darin einen Hinweis auf Ingibjörg. Diese Annahme ist jedoch nicht zwingend. Handlungsverlauf und Wortwahl insgesamt legen es nahe, dass *ráðakostr* hier mit „Stellung“, „Lebensverhältnisse“ wiederzugeben ist, ohne dass eine Frau eine Rolle spielt, so wie es früher in der Saga bei Ketil Plattnase (c. 4) und Olaf Pfau (c. 22) zweifellos der Fall ist.¹⁵

Nach allem können wir das Zusammenführen von Kjartan und Ingibjörg dem *Laxdæla*-Verfasser zuschreiben. Es bleibt nur die Frage, ob er dabei allein seiner Phantasie gefolgt ist oder ob es einen äußeren Anstoß gegeben hat. Eine Antwort können wir in

Snorris *Óláfs saga helga* finden. In diesem Teil der *Heimskringla* treffen wir auf Ingibjörg als Frau Rögnvalds, des Jarls von Gautland, die sich energisch darum bemüht, Olaf Haraldsson, den Nachfolger ihres Bruders als König in Norwegen, bei seinen Plänen zu unterstützen. Als Vermittler der Wünsche Olafs spielt der Isländer Hjalti Skeggjason eine entscheidende Rolle. Er hatte sich einer Gesandtschaft des Königs an den gleichnamigen schwedischen Herrscher angeschlossen. Ihr Ritt führt sie zuerst an den Sitz Rögnvalds. Dabei kommt es auch zur Begegnung von Ingibjörg und Hjalti: „Ingibjörg, kona jarls, gekk at Hjalta ok hvarf til hans. Hon kenndi hann, því at hon var þá með Óláfi Tryggvasoni, bróður sínum, er Hjalti var þar“ (*Óláfs saga helga* c. 69).¹⁶ Diese Szene mit Ingibjörg im Mittelpunkt enthält zwei Angaben, für die die *Laxdæla saga* Gegenstücke bietet. Als Bolli beim letzten Treffen mit Kjartan in Norwegen auf dessen Gespräche mit Ingibjörg, der Königsschwester, hinweist, fügt der Verfasser erklärend hinzu: „Hon var þá með hirð Óláfs konungs“ (c. 41); sie war ja zuvor in der Saga nicht aufgetreten. Und beim späteren Abschied Kjartans von Ingibjörg heißt es am Ende: „Eptir þat stendr Kjartan upp ok hvarf til Ingibjargar“ (c. 43). Ingibjörg in Gautland ist dieselbe Person wie die in Nidaros im Umfeld von König Olaf Tryggvason. Die wortgleichen Textstellen lassen kaum einen Zweifel, dass sich der *Laxdæla*-Verfasser dabei seine Kenntnis der

14 Offen bleibt, ob Bolli sich in seinem Bericht ungewollt zu sehr auf Gerüchte gestützt hat, oder ob er sie bewusst für seine Interessen eingesetzt hat.

15 Die meisten deutschen und englischen Übersetzer der Saga geben dieser Bedeutung den Vorzug. S. Heller, „Laxdæla saga – eine Königssaga?“, 127–29.

16 *Heimskringla* II, 89.

Óláfs saga helga der *Heimskringla* zunutze gemacht hat. Über Ingibjörgs Erinnerung an das Leben bei ihrem Bruder und ihre damalige Begegnung mit Hjalti Skeggjason liefern seine Gedanken zu Kjartan, der ja nach Darstellung der *Laxdæla saga* zur gleichen Zeit wie Hjalti bei König Olaf Tryggvason war. Sie gaben offensichtlich den Anstoß dafür, die Kjartan-Ingibjörg-Szenen zu schaffen. Dabei ersetzte er gewissermaßen Hjalti durch Kjartan und gab das Handeln in seine Hand. Während in der *Óláfs saga helga* Ingibjörg den eintreffenden Gast, Hjalti, herzlich begrüßt („Ingibjörg ... hvarf til hans“), ist es in der *Laxdæla saga* Kjartan, der sich von Ingibjörg herzlich verabschiedet („Kjartan ... hvarf til Ingibjargar“).

Wie im zuvor besprochenen Fall hat der *Laxdæla*-Verfasser Angaben in Snorris *Óláfs saga helga* interessant gefunden, aufgegriffen und für den eigenen Handlungsplan abgewandelt in sein Werk eingebaut. Dabei handelt es sich auch dieses Mal um eine mit großer Wahrscheinlichkeit erst von Snorri geschaffene Darstellung.

III

König Olaf Tryggvason hatte neben Ingibjörg eine zweite Schwester, Astrid. Er verheiratete sie aus ‚politischen‘ Gründen mit einem der mächtigsten norwegischen Großen ohne Herrschertitel, Erling Skjalgsson. Der spielte als Helfer seines Schwagers wie später als Gegner Olaf Haraldssons eine nicht unbedeutende Rolle in der norwegischen Geschichte. Demzufolge hat er seinen Platz

in den entsprechenden Königssagas. Astrid findet dabei in der Regel nur als Name seiner Frau und/oder Mutter seiner Kinder Erwähnung. Nur Snorri hat Astrid einen Auftritt in der *Óláfs saga Tryggvasonar* der *Heimskringla* gewährt. Dabei geht es um ihre Haltung bei der Werbung Erlings, die von seinen Verwandten angeregt worden ist. Snorri berichtet, dass der König nicht abgeneigt ist, der Verbindung zuzustimmen, „þó segir hann, at Ástriðr á svör þessa máls. Síðan roeddi konungr þetta við systur sína. „Lítt nýt ek nú þess,“ segir hon, „at ek em konungsdóttir ok konungssystir, ef mik skal gipta ótígnum manni [...]“ Ok skilðu þau rœðuna at sinni“ (c. 56).¹⁷ Auf Grund einer harten Reaktion Olafs gibt Astrid jedoch ihren Widerstand auf und erklärt, „at hon vill, at konungr sé fyrir hennar ráði slíkt sem hann vill“ (c. 57).¹⁸ Der Verlobung und der späteren Heirat steht damit nichts mehr im Wege.

Bei dem erkennbaren Interesse des *Laxdæla*-Verfassers an charakterstarken Frauengestalten erscheint es möglich, dass Astrids Haltung in einer berühmten Werbungsgeschichte der *Laxdæla saga* Spuren hinterlassen hat. Es handelt sich um Olaf Pfaus Werbung um Thorgerd, die Tochter Egils. Olafs Vater bringt das Anliegen bei Egil vor, der den Antrag wohlwollend aufnimmt, aber feststellt: „þó skal nú þetta við Þorgerði rœða, því at þat er engum manni föeri, at fá Þorgerðar án hennar vilja“ (c.

¹⁷ *Heimskringla* I, 306.

¹⁸ *Heimskringla* I, 307.

23). Gegenüber seiner Tochter äußert er die Ansicht, dass ein solcher Antrag es verdiente angenommen zu werden, denn es handle sich um eine ausgezeichnete Heirat. Thorgerd aber antwortet: „Þat hefi ek þik heyr mæla, at þú ynnir mér mest barna þinna; en nú þykki mér þú þat ósanna, ef þú vill gipta mik ambáttarsyni, þótt hann sé vænn ok mikill áburðarmaður“ (ebd.). Thorgerd lässt sich durch ihren Vater nicht umstimmen; erst als Olaf Pfau selbst sie aufsucht und sie den ganzen Tag über ohne Zeugen miteinander sprechen, ändert Thorgerd ihre Meinung. Mit den Vätern wird noch einmal über die Werbung gesprochen—„víkr Þorgerður þá til ráða fǫður síns“ (ebd.), und der Verlobung steht nichts mehr im Wege. Vergleichbar ist der anfängliche Widerstand beider Frauen gegen die Verbindung mit einem ihrer Meinung nach nicht ebenbürtigen Partner. Dabei werden die Frauen als willensstark und selbstbewusst beschrieben. Verständlicherweise unterschiedlich sind die Gründe für die Änderung ihrer Haltung. König Olaf erreicht durch psychischen Druck Astrids Zustimmung zu der Verbindung, die nicht zuletzt für seine Herrschaft von Bedeutung ist. In der *Laxdæla saga* führt kein Dritter den Wandel herbei; es ist der Bewerber Olaf Pfau selbst, der durch seine Haltung und durch lange Gespräche Thorgerd davon überzeugt, der Richtige zu sein. Was in der *Óláfs saga Tryggvasonar* gewissermaßen auf offizieller Ebene geschieht, spielt sich in der *Laxdæla saga* im Privaten ab. Aber trotz der Abweichungen im Fortgang der Handlung und der

geringen wörtlichen Anklänge kann man davon ausgehen, dass der *Laxdæla*-Verfasser bei der Ausformung der Szene mit Thorgerds Reaktion auf die Werbung für Olaf einer Anregung durch den Auftritt der Astrid in Snorris *Óláfs saga Tryggvasonar* gefolgt ist.¹⁹

IV

Die Beispiele machen deutlich, dass sich der *Laxdæla*-Verfasser, bekannt für seine einprägsamen Frauenfiguren, bei der Arbeit literarischen Lehngutes bedient hat. Besonders Snorris Sagas über Olaf Tryggvason und Olaf Haraldsson haben ihm Anregungen für die Darstellung seiner Frauen gegeben. Dabei hatte er hauptsächlich Frauen königlicher Herkunft im Blick: die Königsschwester Ingibjörg und Astrid, sowie deren Tochter Ragnhild. Sicherlich sollten damit indirekt die Figuren der *Laxdæla saga* ‚erhöht‘ werden.

Es kann nicht überraschen, wenn der *Laxdæla*-Verfasser auch bei der Ausformung männlicher Rollen in seiner Saga auf Erzählelemente zurückgegriffen hat, die ihm Snorris Werke geboten haben. Das wohl bekannteste Stück ist ein Vorkommnis in

19 In Astrids Worten „ef mik skal gipta ótígnum manni“ spiegelt sich ein Bewusstsein, höhergestellt zu sein als andere. Interessant ist, dass König Olaf in der *Laxdæla saga* bei der Verabschiedung Kjartans auch diesen Begriff gebraucht: „Konungr ... segir sér torfengan slíkan mann ótíginn, sem Kjartan var“ (c. 43). Obwohl es sich in dem Satz nicht um Herabsetzung handelt, eher um Anerkennung, geht eindeutig daraus hervor, dass für den König klare Standesgrenzen bestehen. Das wiederum ist nicht unwichtig bei der Beurteilung des Verhältnisses von Ingibjörg, der Königstochter, und Kjartan.

der Zeit des Aufstiegs von Olaf Haraldsson zum norwegischen Herrscher. Ältere Quellen berichten in trockenen Worten, dass Olaf kurz nach der Ankunft in Norwegen seine Mutter Asta und seinen Stiefvater Sigurd syr aufgesucht hat und mit seinem Gefolge einen Winter lang bewirtet worden ist. Einzig Snorri liefert in der *Óláfs saga helga* eine detailreiche Erzählung von dem Aufwand, den Asta bei den Vorbereitungen für den Empfang des Sohnes betreibt, und von der prächtigen Ausstattung, die sie ihrem Mann aufs Feld bringen lässt, damit er sich für den Anlass würdig kleide. Sigurd erfüllt ihren Wunsch, nicht ohne einen ironisch-kritischen Kommentar, denn er hält wenig von äußerem Pomp: „Engi var hann skartsmaðr“ (c. 33).²⁰ Die Schilderung der gegensätzlichen Ehepartner ist ein beredtes Zeugnis für Snorris Charakterisierungskunst.²¹ Sie hat den *Laxdæla*-Verfasser sicherlich beeindruckt, aber die Handlung selbst bot ihm keinen verwertbaren Erzählstoff. Den fand er jedoch in der Beschreibung der Kleidung aus kostbaren Stoffen und der goldverzierten Ausrüstung, wozu auch ein ebensolcher Sattel gehörte. Die wesentlichsten Stücke—mit für eine Isländersaga ungewöhnlichen goldverzierten Sätteln—finden wir in der

Laxdæla saga bei Bolli dem Jüngeren (und seinen Begleitern) wieder, als er nach seinem Aufenthalt in Miklagard auf die Insel zurückkehrt (c. 77). Wir dürfen auch hier davon ausgehen, dass sich der *Laxdæla*-Verfasser Elemente einer Erzählung Snorris zunutze gemacht hat. Unterstützt wird diese Annahme dadurch, dass er Bolli gleich bei der Ankunft als „mikill skartsmaðr“ bezeichnet. Zweifellos nicht zufällig hat er ihn damit in Gegensatz zu Sigurd syr gesetzt, dem Bodenständigen, der wenig von äußerem Gepränge hält.²²

Bollis Vorliebe für glanzvolles Auftreten wird nicht nur durch die Bezeichnung „mikill skartsmaðr“ unterstrichen, sondern kurz darauf auch durch die Feststellung: „Hann var kallaðr Bolli inn prúði“ (c. 77). Das Wort *prúðr* taucht in der Sagaprosa ziemlich selten auf; es hat eher in der Skaldik seinen Platz. Und da finden wir es in einer Strophe Sigvats. Snorri, und nur er, lässt den Skalden an dem Ritt nach Gautland zu Jarl Rögnvald teilnehmen.²³ Er macht ihn damit zum Begleiter von Hjalti Skeggjason, auf den wir früher aufmerksam geworden waren. Snorri stützt sich dabei auf einige Strophen Sigvats, deren letzte in Prosawortfolge lautet: „Prúðar ekkjur munu líta allsnúðula út, hvar ríðum í gognum bæ Rognvalds“ (*Óláfs saga helga* c. 71, Strophe 58).²⁴ Dabei ist es nicht nur das Wort *prúðr*, das die Gedanken

20 *Heimskringla* II, 41.

21 Vgl. Bjarni Aðalbarnarson: „hvergi er neinn vísir að lýsingu Snorra af viðtökum þeim, er þau Ásta og Sigurður veittu Ólafi (32.–34. kap.). Mun Snorri hafi gert sér þær í hugarlund, án þess að hann hefði annað við að styðjast en þekkingu sína á skaplyndi og háttum þeirra manna, sem um var að ræða“ (*Heimskringla* II, Formáli XXV f.).

22 Heller, „Literarisches Lehngut“, 265 ff.

23 Zur Problematik der Darstellung Snorris vgl. Bjarni Aðalbarnarson, *Heimskringla* II, Formáli XXXI ff.

24 *Heimskringla* II, 94.

auf Bolli lenkt, sondern auch die interessiert auf Ankömmlinge schauenden Frauen, von denen bei Bollis Heimritt die Rede ist: „hvar sem þeir tóku gistingar, þá gáðu konur engis annars en horfa á Bolla ok skart hans ok þeira félaga“ (c. 77). Auch in diesem Fall besteht somit die Möglichkeit einer Beeinflussung des *Laxdæla*-Verfassers durch eine Textstelle der *Heimskringla*.²⁵

V

Kjartan begleitet seinen Vater Olaf nur auf energisches Drängen zum Herbstgastmahl nach Laugar. Bei seiner Rückkehr aus Norwegen hatte er ja erfahren müssen, dass Gudrun in seiner Abwesenheit die Frau Bollis geworden war. Nun wird er auf beide treffen. Es geht ihm darum, eindrucksvoll aufzutreten. Er zieht die Scharlachkleidung an, die ihm Olaf Tryggvason geschenkt hat, und gürtet sich mit dem Schwert, das ebenfalls ein Geschenk des Königs war. Damit aber nicht genug: „hann hafði á höfði hjálm gullroðinn ok skjöld á hlið rauðan, ok dreginn á með gulli krossinn helgi; hann hafði í hendi spjót, ok gullrekinn falrinn á“ (c. 44). Prächtig ist der damit erzielte Eindruck, aber er lässt doch eher an eine Kampfausrüstung denken als an eine Besuchskleidung. Besonders auffällig ist der Schild, auf dem in Gold das heilige Kreuz abgebildet ist. Kjartan könnte ihn nur aus Norwegen mitgebracht haben, aber die Saga liefert keinen Hinweis auf das kostbare Stück. Mit dem Schild erhalten wir aber

noch einmal einen Einblick in den Schaffensprozess des *Laxdæla*-Verfassers. Er kannte Schilde dieser Art aus Snorris *Óláfs saga helga* und lehnte sich bei Kjartans Ausstattung an eine nur von ihm überlieferte Beschreibung des Königs vor der Schlacht von Stiklarstadir an: „Óláfr konungr ... hafði hjálm gylltan á höfði, en hvítan skjöld ok lagðr á með gulli kross inn helgi. Í annarri hendi hafði hann kesju ... Hann var gyrðr sverði ... it bitrasta sverð ok gulli vafiðr meðalkaflinn“ (c. 213).²⁶ Es ist bemerkenswert, dass der Verfasser nicht zögerte, selbst Angaben über den norwegischen Herrscher als Anregung für die Darstellung seiner Sagaperson zu nutzen.²⁷

Das zeigt sich noch einmal im Bericht über das Ende ihres letzten Kampfes. Nachdem König Olaf von einem Axthieb oberhalb des linken Knies getroffen worden ist, heißt es bei Snorri: „við sár þat hneigðisk konungr upp við stein einn ok kastaði sverðinu ok bað sér guð hjálpa“ (c. 228).²⁸ Die Formulierung Snorris lässt vermuten, dass Olaf hier schon als der künftige Heilige gesehen werden soll. Könige fallen für gewöhnlich mit der Waffe in der Hand.

Kjartan hat sich erfolgreich des Angriffs von vier Osvifrssöhnen erwehrt, während-

²⁶ *Heimskringla* II, 367.

²⁷ Heller, *Laxdæla saga und Königssagas*, 12; Heller, *Laxdæla saga: lit. Schöpfung*, 83 f.

²⁸ *Heimskringla* II, 385. Vom Wegwerfen des Schwertes berichten schon *Ágrip* („Hann fekk sár ... á kné. Þá hneig hann ok bazk fyrir ok skaut niðr sverðinu“ c. 30) und *Óláfs saga hins helga* („þa er Ólafr konungr fecc sar þat, þa kastaðe hann sværdi sinu i braut oc bað firir ovinum sinum“ c. 82).

²⁵ Heller, „*Laxdæla saga – eine Königssaga?*“, 123 f.

dessen Bolli mit dem Schwert in der Hand bewegungslos in der Nähe stand. Erst eine Aufreizung bringt Bolli dazu, sich gegen Kjartan zu wenden. Der weist Bolli darauf hin, dass er dabei ist, ein „níðingsverk“ zu tun, lieber wolle er aber von ihm den Tod empfangen, als ihn zu töten: „Síðan kastaði Kjartan vápnum (V: sverdinu) ok vildi þá eigi verja sik, en þó var hann lítt sárr“ (c. 49). Bolli fügt dann Kjartan die tödliche Wunde zu.

Die Umstände der Auseinandersetzung und die Beweggründe für das Wegwerfen der Waffe sind verschieden, dennoch dürfte dem *Laxdæla*-Verfasser König Olafs letzte Handlung im Sinn gelegen haben, als er an seinem Werk arbeitete. Bei dem Rachezug der Brüder Kjartans gegen Bolli lässt er diesen ebenfalls das Schwert wegwerfen („kastar hann sverðinu“ c. 55), in diesem Fall aber bei dem Versuch, sich besser verteidigen zu können. Dennoch hat Bolli gegen eine Überzahl keine Überlebenschance. Dabei ist nicht zu übersehen, dass der Bericht über das Lebensende Bollis eine Reihe von Parallelen zeigt zu dem von König Olaf. Jeweils drei Personen fügen beiden nacheinander Wunden zu. Als erstes wird ein Bein getroffen, danach durchbohrt ein Speiß den Leib, und schließlich trifft ein Hieb den Hals (wobei Bollis Kopf sogar abgetrennt wird). Hinzu kommt das Wegwerfen des Schwertes und das Anlehen des Getroffenen an etwas Haltgebendes („hneigðisk konungur upp við stein einn“—„Bolli hallaðisk upp at selsvegginum“). Was die *Óláfs saga helga* hier dem *Laxdæla*-Ver-

fasser an Kampfszenen bot, hat er auf Bolli übertragen; für Kjartans letzten Waffengang konnte er es nicht verwenden. Er hatte Kjartan so groß aufgebaut, dass ein derart bitteres Ende das Bild zu sehr getrübt hätte. Darin dürfte die Erklärung liegen für die in ihrer Kürze auffallende Feststellung: „veitti hann (sc. Bolli) honum banasár“ (c. 49).²⁹

VI

Der Verfasser der *Laxdæla saga* erweist sich in den besprochenen literarischen Entlehnungen als gründlicher Kenner der *Heimskringla*, besonders deren *Óláfs saga helga* und *Óláfs saga Tryggvasonar*. Von diesen Werken hat er sich in vielfältiger Weise anregen lassen. Er hat Motive und Handlungseinheiten, zum Teil mit auffälligen Formulierungen—den Erfordernissen der eigenen Darstellung angepasst—in seine Saga übernommen. Dabei handelt es sich bei seinen ‚Vorbildern‘ meist um Erzählpartigen, die nach unserem Wissen erst von Snorri Sturluson geschaffen worden sind.

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN

Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Herausgegeben von Bjarni Einarsson. Íslenzk fornrit XXIX. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1985.

²⁹ Heller, *Laxdæla saga und Königssagas*, 19 ff.; Heller, *Laxdæla saga: lit. Schöpfung*, 85.

- Heimskringla* I. Herausgegeben von Bjarni Aðalbjarnarson. Íslenzk fornrit XXVI. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1941.
- Heimskringla* II. Herausgegeben von Bjarni Aðalbjarnarson. Íslenzk fornrit XXVII. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1945.
- Laxdæla saga*. Herausgegeben von Kr(istian) Kålund. Altnordische Saga-Bibliothek 4. Halle a.S.: Niemeyer, 1896.
- Laxdæla saga*. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Íslenzk fornrit V. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1934.
- Olafs saga hins helga: Die „Legendarische Saga“ über Olaf den Heiligen*. Herausgegeben von Anne Heinrichs u.a. Heidelberg: Winter, 1982.

FORSCHUNGSLITERATUR

- Finnur Jónsson. *Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie*. Anden udgave, II. København: Gad, 1923.
- Heller, Rolf. *Die Laxdæla saga. Die literarische Schöpfung eines Isländers des 13. Jahrhunderts*. Abhandlungen der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse 65: 1. Berlin: Akademie-Verlag, 1976.
- . „Laxdæla saga – eine Königssaga?“ In *Hvannadalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft*, herausgegeben von Alessia Bauer u. Alexandra Pesch, 119–33. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 106. Berlin: de Gruyter, 2018.
- . *Laxdæla saga und Königssagas*. Saga 5. Halle (Saale): Niemeyer, 1961.

- . „Literarisches Lehngut – Einsichten und Fragen: Laxdæla saga Kapitel 77.“ In *Runica – Germanica – Mediaevalia*, herausgegeben von Wilhelm Heizmann und Astrid van Nahl, 265–72. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 37. Berlin: de Gruyter, 2003.

ÄLTERE GELEHRSAMKEITEN UND NEUERE GEDANKENGÜTER. OBJEKT BIOGRAPHIEN LATEINISCHER UND DEUTSCHER SAMMELHANDSCHRIFTEN DER UB LEIPZIG*

Regina Jucknies

Handschriftenzentrum, Universitätsbibliothek Leipzig

SEIT DEM *MATERIAL TURN* IN DEN Geisteswissenschaften werden auch Bücher zunehmend nicht mehr nur als Textträger, sondern auch als Objekte wahrgenommen: Mit der Materialforschung hat nun die Objektforschung Konjunktur, zu erkennen an zahlreichen Forschungsprojekten, Tagungen

und Veröffentlichungen:¹ Hierbei geht es häufig auch darum, die Entstehungs- und Nutzungsgeschichte der untersuchten Objekte zu erforschen. Bereits seit langem hat die Geschichte einzelner Bücher im Bibliothekswesen in Form von Notizen zur Herkunft, also Entstehung und gegebenenfalls Vorbesitz vor allem singulärer Bände (d.h. vorwiegend von Handschriften) Eingang in Bibliothekskataloge gefunden. Eingehende

* Der Titel ist eine Entlehnung, die demjenigen meiner Magisterarbeit folgt (Jucknies, „Mittelalterliche Gelehrsamkeit und neuzeitliches Gedankengut“). Geschrieben habe ich diese Arbeit damals beim Jubilar—als erste von ihm in Bonn betreute Magistrandin der Skandinavistik. Der vorliegende Artikel ist eine erste Sammlung des „Gedankenguts“ im Teilprojekt eines aktuellen Forschungsverbunds (s.u.).

1 Als Beispiele seien die folgenden genannt: SFB 950 an der Uni Hamburg: *Manuskriptkulturen in Afrika, Asien und Europa*, SFB 933 an der Uni Heidelberg: *Materiale Textkulturen* sowie die auf dem 2019. *Deutschen Kunsthistorikertag* in Göttingen in zahlreichen Vorträgen unter dem Motto „Zu den Dingen!“ präsentierten Perspektiven.

Tiefenerschließung von Handschriften einschließlich der Erhebung von Daten zu Herkunft und Vorbesitzern wird heute an vielen Bibliotheken—soweit Mittel dafür zur Verfügung gestellt werden können—betrieben.² In den letzten Jahren wird der in der Bibliothekswelt geprägte Begriff Provenienz—wie etwa auch in der Kunstgeschichte—besonders in Bezug auf die Restitution unrechtmäßig erworbener Kulturgüter verwendet: Provenienzforschung in diesem Sinne versucht also, die Geschichte von NS-Raubgut und Kunstschatzen der Kolonialzeit zu klären.

Die *material philology* wertete schon in den 1990er Jahren die Bedeutung von Handschriften als singulären Objekten unabhängig von ihrem textlichen Quellenwert auf und half, die Perspektive der philologischen Forschung auf das materielle Artefakt und seine Geschichte zu richten. Die buchbiographische Forschung scheint gleichwohl noch in ihren Anfängen zu stehen—mit Ausnahme eher deskriptiver traditioneller Betrachtungen im Rahmen von Texteditionen und deren Quellenbeschreibungen.³ Unter-

suchungen zur Texttransmission gehen in die hier angedachte Richtung, haben aber dennoch immer noch eine Sichtweise, die die einzelnen materiellen Manifestationen vor allem als Textträger begreift und Transmission gegebenenfalls geographisch, nicht biographisch definiert.⁴ Diese Perspektive arbeitet eigentlich mit einer Wegmetapher und gleicht daher zumindest in Teilen der Metapher des Itinerars, aber—nichtunkale Überlieferung vorausgesetzt—eben text- und nicht ausschließlich materialbezogen.

Die biologistische Metapher des „Lebenslaufs“ eines Buches reicht weit, dennoch lassen sich mit ihrer Hilfe nur begrenzt die Dimensionen einer Buchexistenz, sei es handgeschrieben oder gedruckt, beschreiben. Im Folgenden möchte ich daher zunächst diskutieren, wie der Begriff „Objektbiographie“ in der germanistisch-mediävistischen Kodikologie und Philologie zu fassen sein könnte, wenn komplexe Entstehungs- und Nutzungsszenarien den Codex verändern und neu prägen. Als Beispiel dienen mir spätmittelalterliche Sammelhandschriften der UB Leipzig, die ich derzeit im Rahmen des Forschungsprojekts MIKROBIB gemeinsam mit Ulrich Johannes Schneider und Katharina Gietkowski objektbiographisch und kulturhistorisch untersuche.⁵ Dabei möchte ich

2 Unterstützt und koordiniert wird die Tiefenschließung in Deutschland an den sechs zentralen *Handschriftenzentren*, beispielsweise im Handschriftenzentrum an der UB Leipzig.

3 Neben vereinzelten Aufsätzen z.B. von Regine Boeff (etwa „Was Bucheinbände erzählen“ oder „Bloß Buchdeckel – oder mehr?“) wurden 2009 immerhin auf einem Symposium Überlieferungs- und Gebrauchsspuren in historischen Buchbeständen diskutiert. Eine erste weitgreifende Tagung 2016 im deutschsprachigen Raum ist im Sammelband *Biographien des Buches* dokumentiert. Petra Feuerstein-Herz beispielsweise geht hier in ihrem Artikel „Vom Exemplar zum Einzelstück“ auf die noch

wenig etablierte Praxis der Exemplarverzeichnung gedruckter Buchbände ein.

4 Vgl. z.B. den von Griffin und Purcell 2018 herausgegebenen Sammelband *Text, Transmission, and Transformation*.

5 Der Kooperation des Seminars für Philosophie der TU Braunschweig (Nicole Karafyllis, Alexander Waszynski), des DMSZ (Leibniz Institut Deutsche Sammlung

sowohl über den Begriff des Objekts als auch über denjenigen der Biographie hinausgehen und zeigen, wie diese erweiterte Definition dazu dienen kann, Bücher als kulturelle Objekte neu zu betrachten und ihre Materialität anders zu denken.

Der vorliegende Beitrag besteht aus zwei Teilen. Im Folgenden werde ich zunächst auf die beiden metaphorischen Konzepte der Objektbiographie und des Objektitinerars eingehen, bevor eine Diskussion der Definition des Begriffes Objekt ansteht. Danach sind Aspekte der Provenienzforschung und der Neufokussierung vom Codex als Einheit zur Betrachtung der einzelnen materiellen Komponenten von Büchern und Handschriften zu beachten. Im zweiten Teil der Darstellung steht das Projekt MIKROBIB im Mittel-

von Mikroorganismen und Zellkulturen, Jörg Overmann, Cecilia G. Flocco) und der UB Leipzig geht es im Projekt darum, experimentell zu eruieren, inwiefern von Mikrobiologie, Philosophie und Buchwissenschaft gemeinsam Erkenntnisse zur Objektbiographie komplexer historischer Textträger zu gewinnen sind und vergleicht Sammlungsprinzipien und -geschichte lebender und toter Objekte. Drei Jahre lang werden Definitionen, Verständnisse und Fachtraditionen verglichen und verhandelt; neben Fachpublikationen und Vorträgen mündet das Projekt 2021 in eine Präsentation und große Ausstellung der Projektergebnisse an der UB Leipzig. Das Verbundprojekt wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Titel „Kontamination und Lesbarkeit der Welt. Mikroben in Sammlungen zur Sprache bringen“ im Förderprogramm „Die Sprache der Objekte – Materielle Kultur im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen.“ Das Teilprojekt B LIBER „Mikroben als Sonden der Buchbiographie: Kulturwissenschaftliche Objektstudien zu spätmittelalterlichen Sammelbänden im Bestand der Universitätsbibliothek Leipzig“ ist vor Ort im Handschriftenzentrum der UB angesiedelt.

punkt, in dem die geplanten Analysen, Herausforderungen und das Erkenntnispotential angesprochen werden. Das Außergewöhnliche des Projekts ist die interdisziplinäre Kooperation, die Sammlungsphilosophie (Teilprojekt ORDO), Buchwissenschaft (LIBER) und Mikrobiologie (BIOM), erstmals gemeinsam auf das mittelalterliche Buch und seine Geschichte blicken läßt.

TEIL I VORÜBERLEGUNGEN OBJEKT UND BIOGRAPHIE

Zuerst soll es also um die Bildsprache gehen, die verwendet wird, um die Geschichte von Objekten zu umschreiben. Wird ein Objekt als ein Geschaffenes verstanden (s.u.), so greift man häufig zur biologistischen Metapher der Biographie—in Lakoffs/Johnsons Metaphernmodell als: Ein OBJEKT ist eine PERSON zu strukturieren.⁶ Hierdurch wird das Bild eines Lebenszyklusses generiert, und einige Aspekte der Biographie eines Lebewesens sind auch absolut passend, was die weite Verbreitung dieser Metapher erklärt. Vereinfacht dargestellt wird das Objekt zunächst erschaffen, altert, und irgendwann ist die Lebensdauer des Objekts erfüllt, es zerfällt oder wird zerstört. Die Objektbiographie kann verschiedene Lebensstationen enthalten, das Objekt kann an Geltung ge-

6 Lakoff und Johnson, *Leben in Metaphern*, 45. Von den zahlreichen Metaphertheorien und -modellen (wie sie etwa in den Bänden *Theorie der Metapher*, hg. v. Haverkamp und *Metaphertheorien* von Rolf präsentiert und analysiert werden, ist dieses Werk am besten zur Darstellung des hier Gemeinten geeignet.

winnen oder verlieren, sozusagen Karriere machen oder in die Bedeutungslosigkeit entlassen werden, geographische Stationen „durchleben“ usw. Der „Lebensstart“ ist im Regelfall recht unproblematisch, denn die Vollendung des geschaffenen Objekts kann häufig definiert werden. Das „Lebensende“ ist allerdings nicht so klar zu fassen wie dasjenige eines Lebewesens, denn das Objekt ist ja nichts Lebendiges im eigentlichen Sinn, das wirklich stirbt. Jedoch lassen sich mit dieser Metapher beispielsweise Vorgänger und Nachfolger, also ein Art Generationenfolge definieren oder sonst Verwandtschaftsverhältnisse zur Beschreibung der Nähe oder Ferne zu anderen Objekten darstellen.

Die Biographiemetapher reicht weit, wie jede vergleichende Figur findet sie jedoch ihre Grenzen. Hans Peter Hahn hält gar die Biographiemetapher für ungeeignet, um damit Eigenschaften von Objekten zu beschreiben, ja sogar für eine „Verschleierung“, die Forschungsfragen behindere.⁷ Eine Metapher kann das, wofür sie stehen soll, nie ganz abbilden—ein Gemeinplatz, dass alle Metaphern hinken; da greifen Hahns Ansprüche zu hoch. Gleichwohl ist es durchaus wichtig, sich der beiden Hauptprobleme bewusst zu werden, die er nennt: der funktionellen Mehrdeutigkeit von Objekten sowie des Aspekts der Nutzung.⁸

Beides gilt sicher in besonderem Maße auch für das Objekt Buch: Neben den Be-

deutungen als physisches Objekt steht es in einem direkten Verhältnis zu seinem Inhalt, ist Medium und Überlieferungsträger. Die Nutzung eines Buchs kann sich ebenfalls komplex gestalten, und es wäre zu fragen, inwiefern das Leben eines Buchs bereits endet, wenn es nicht mehr seiner primären Bestimmung dient, nicht mehr von seinem primär intendierten Publikum rezipiert wird. Über das Itinerar als mögliche Metapher nachzudenken, das eine Beschreibung des Objekts bezüglich der Koordinaten Zeit und Raum erlaubt, ist Hahns Vorschlag.⁹ „Reisebeginn“, verschiedene geographische wie auch chronologische Stationen und vor allem deren (vorläufiges) „Ende“ etwa im Besitz eines Museums oder einer Bibliothek lassen sich so tatsächlich gut abbilden, allerdings reicht diese Metapher nicht so weit, dass durch sie etwa Funktionsveränderungen adäquat erfasst werden könnten. Ich komme hierauf zurück.

Nach dem knappen Anriss der Metaphernproblematik steht die Diskussion des nächsten Problems an, nämlich der Frage danach, was denn mit dem Begriff „Objekt“ genau bezeichnet wird. Hier soll jedoch keine philosophische Abhandlung folgen, sondern lediglich eine kurzgefasste Reflexion, wie sich der Begriff im Rahmen des Projekts zunächst sinnvoll und möglichst einfach denken lässt, bevor die Verbindung des Objektbegriffs mit dem Biographiebegriff verhandelt wird.

7 Hahn, „Dinge sind Fragmente“, 12.

8 Hahn, „Dinge sind Fragmente“, 26.

9 Hahn, „Dinge sind Fragmente“, 27.

Die Etymologie des Worts „Objekt“ reicht vom „Entgegengeworfenen, Vorgesetzten“, „Gegenstand oder Ziel des Handelns“ bis zum „Vorwurf“ oder „Gegenwurf“; bei Kant ist das Objekt „jede Erscheinung der außerhalb des erkennenden Subjekts und unabhängig von dessen Bewußtsein existierenden Wirklichkeit.“¹⁰ Kohl nennt in seinem Werk über *Die Macht der Dinge* die Begriffe „Gegenstand“ und „Objekt“ „relational“ und meint, beide „bringen eine bestimmte Beziehung zwischen einer Person und einer Sache zum Ausdruck.“¹¹ Für unser Projekt gehen wir zunächst recht einfach vor und schränken den Begriff auf das uns heute vorliegende, physisch vorhandene, gebundene Textkonvolut als den uns „entgegengeworfenen“ Untersuchungsgegenstand ein. Bei näherer Betrachtung ist jedoch auch das schon nicht ganz unproblematisch, denn: Wie verhält es sich mit Codices, die aus Lagen verschiedener Herkunft bestehen? Was bedeutet denn die Vorgeschichte einzelner Faszikel,¹² was die Verwendung von Fragmenten älterer Handschriften mit eigener Biographie in Einbänden oder anderen wiederwendeten Teilen? Zur Klärung dieser Fragen erfassen wir den Terminus „Objekt“ als Summe sei-

ner Teile—was das bedeutet, versuche ich im Folgenden darzulegen.

VON DER BIOGRAPHIE DES BUCHS ZU DER DES MATERIALS

Im Projekt MIKROBIB geht es darum, neben der Biographien der Bücher—vom Beginn ihrer Existenz als Textträger an—auch den Herstellungsprozess des Codex sowie im Weiteren dessen Materialgesenen mitzubetrachten. Die zur Buchherstellung genutzten Materialien haben ihre eigene Biographie oder Herstellungsgeschichte; häufig sind sie organischen Ursprungs und haben vor ihrer Verarbeitung als Pflanzen oder Tiere tatsächlich gelebt, sind also sogar schon mit einer eigentlichen Biographie ausgestattet, bevor sie zur Produktion des Codex herangezogen wurden. Diese Materialgeschichten möchten wir grundsätzlich auch als Teil der Objektbiographie beachten und erweitern damit sowohl die Definition des Objekts als auch diejenige der Biographie. Es sind also viele verschiedene Materialien unterschiedlicher Komplexität und Vorgeschichte für sich wie auch im Zusammenspiel zu betrachten.

Wir möchten im Rahmen des Projekts zumindest einmal exemplarisch eine Materialbiographie auf die Spitze treiben: Genese und Existenzstadien eines spätmittelalterlichen Sammelbands von den Herstellungsprozessen und Biographien der materiellen Bestandteile bis hin zur verwendeten Tinte werden nachvollzogen, die Geschichte von der gemeinsamen Bindung bis zum heutigen Zustand einschließlich Reparaturen

10 Zitiert nach Pfeifer, „Objekt.“

11 Kohl, *Macht der Dinge*, 118.

12 Zeugnis beispielsweise für das, was Árni Magnússon im 18. Jahrhundert ohne Rücksicht auf ihre Materialität zahlreichen isländischen Codices in seiner vollkommen textzentrierten Perspektive angetan hat, gibt Beeke Stegmann in ihrer Kopenhagener Dissertation (Stegmann, „Árni Magnússon's Rearrangement“).

und Restaurierungen ist zu dokumentieren. Dazu sollen die Geschichte der Aufbewahrungsorte, also des „Itinerars“ des Codex sowie die Nutzungsgeschichte erfasst werden. Dabei sind Materialien von Bedeutung und vielleicht besonders interessant, die wiederverwendet wurden und darunter durchaus nicht „nur“ eventuell im Einband erhaltene Handschriftenfragmente, die gar eine eigene vorcodikale Vergangenheit vorzuweisen haben und schon seit einiger Zeit in den Fokus der Forschung gerückt sind, sondern Recyclingszenarien von Pergament, Holzdeckeln, Lederbezügen, Metallbuckeln usw.¹³

Zunächst soll dieses *codicis vitae curriculum* Modellcharakter tragen. Sicher sind nicht alle historischen Details für ein konkretes Objekt auch tatsächlich zurückzufolgeln; hier stoßen die Methoden der Buchgeschichte an ihre Grenzen. Wir haben aber die Hoffnung, dass uns dort, wo historische Quellen nicht ausreichen, über naturwissenschaftlich-technische Analysen weitere Informationen zu den Materialdaten zugänglich werden. Im Folgenden zweiten Teil des Artikels wird es daher darum gehen, mit welchen Methoden wir im Projekt MIKRO-BIB die Biographien und Itinerare unserer Buchobjekte untersuchen wollen und wie wir mithilfe der Mikrobiologie und auch der Philosophie auf neue Weise Erkenntnisse hierzu zu gewinnen hoffen.

13 Vgl. hierzu Messerli, „Vom Leben der Bücher,“ 207 zur „Leiblichkeit des Buches.“

TEIL II PROJEKT MIKROBIB DIE HANDSCHRIFTENBESTÄNDE DER UBL: SÄCHSISCHE KLOSTERBIBLIOTHEKEN UND GELEHRTENSAMMLUNGEN

Die Geschichte der Universität Leipzig beginnt im Jahr 1409 mit der Gründung vorwiegend durch ehemalige Prager Universitätsgelehrte,¹⁴ die Universitätsbibliothek wurde jedoch erst 1543 gegründet.¹⁵ Die Auflösung der sächsischen Klöster im Zuge der Reformation gab dem damaligen Rektor der Universität, Caspar Börner (1492–1547), die Gelegenheit, aus deren Bibliotheksbeständen—einer Schenkung des Herzogs Moritz von Sachsen—eine Auswahl für die Bedarfe seiner Hochschule zu treffen.¹⁶ Außerdem wurden in den folgenden Jahren und Jahrhunderten verschiedene vorhandene Bestände integriert, die bereits zuvor universitären Zwecken gedient hatten. Hierzu gehört z.B. die Bibliothek der Artistenfakultät,¹⁷ außerdem die Bestände des sogenannten Kleinen und des Großen Fürstenkollegs. Sehr bedeutend sind in der Folgezeit zudem Zugänge durch Nachlässe oder Schenkungen, hierunter einige wichtige Gelehrtenbibliotheken (z.B. auch von Börner selbst sowie etwa des Juristen Dietrich von Bocksdorf) neben den Bänden, die von Alumni und Universitäts-

14 Vgl. hierzu ausführlich Hoyer, *Der Auszug der deutschen Studenten*.

15 Vgl. hierzu u.a. Jäger, *450 Jahre Universitätsbibliothek Leipzig*, 9–14.

16 Loh, *Geschichte der Universitätsbibliothek*, 75.

17 Vgl. hierzu Döring, *Die Bestandsentwicklung der Bibliothek der Philosophischen Fakultät*.

mitgliedern an die UB abgegeben wurden.¹⁸ Inhaltlich spiegeln die mittelalterlichen Handschriften der Gründungsphase der UB folgerichtig vorwiegend die vorhandenen Fachdisziplinen wieder, dazu gehören neben Fachliteratur u.a. auch Vorlesungsschriften und Dissertationen. Auch größere Schenkungen oder Nachlässe von Gelehrten bilden häufig die Profession des Vorbesitzers, etwa Jurisprudenz oder Medizin ab. Wegen des geringen Budgets der Universitätsbibliothek ist jedoch kein gezielter Bestandsaufbau zu verzeichnen, der die Nachlässe und Schenkungen wirkungsvoll ergänzt hätte.¹⁹ Hier ist nicht der Raum, um die Zugänge der UB Leipzig en détail darzustellen, aber es sei doch auf eine wichtige Bereicherung hingewiesen: Seit 1962 befinden sich auch die beachtlichen mittelalterlichen Bestände der Stadtbibliothek (ehemals Ratsbibliothek) Leipzig, deren Bände wiederum selbst auf verschiedenen Wegen dorthin gefunden hatten, als Dauerleihgabe im Besitz der UB.²⁰

Die Leipziger Bestände—insgesamt bewahrt die UB etwa 3.000 mittelalterliche handschriftliche Textzeugen—sind aufgrund ihrer Provenienzen sicher mit Recht als „ältere Gedankengüter“ zu bezeichnen. Wir

werden sehen, ob wir mit „neueren Gelehrsamkeiten“ zur erweiterten Lesbarkeit dieser Güter beitragen können.

MIKROBIB-METHODEN: SAMPLUNGSGESCHICHTEN UND NUTZUNGSSZENARIEN, BERÜHRUNGSPROTOKOLLE UND DENSITOMETRIE

Zunächst wenden wir uns dem Material auf buchhistorische Weise zu, indem wir so weit möglich die bisweilen verschlungene Sammlungsgeschichte der UBL nachvollziehen. Hierbei ist der Codex die betrachtete Grundeinheit, gegebenenfalls bezüglich der Sammelhandschriften die einzelnen Faszikel, die jeweils eine eigene Vorgeschichte haben. Bereits die Untersuchung des Bucheinbands gibt hierbei manchmal sehr wertvollen Aufschluss über die Stationen des Codex, denn neben der bisweilen typischen Einbandgestaltung finden sich manchmal sogar mehrere Signaturschilder, die sich eindeutig einer bestimmten Phase der Bestandsgeschichte der Bibliothek zuordnen lassen.²¹

Neben der Provenienz der Bände ist im Rahmen der Untersuchung die Geschichte der Aufbewahrung sowie Zeiten der Auslagerung aus der Bibliothek darzustellen, dazu

18 Loh, *Geschichte der Universitätsbibliothek*, 75. Einen kurz gefassten Überblick über die Leipziger Büchersammlungen des Spätmittelalters gibt beispielsweise Mackert, „Bücher, Buchbesitz und Bibliotheken,“ eine übergreifende Zusammenfassung der UB-Geschichte als Institution s. Schneider, „Universitätsbibliothek Leipzig.“

19 Vgl. Loh, *Geschichte der Universitätsbibliothek*, 65ff.

20 Vgl. hierzu Mannschatz, „Wie viele Leben hat eine Bibliothek?“, 102.

21 Katrin Sturm hat z.B. vor kurzem in ihrem Beitrag zur Geschichte des Großen Fürstenkollegs einige dieser Schildertypen beschrieben: Sturm, „Die Bücherschenkung des Petrus de Paulikow,“ 23. Zu äußeren Zuordnungsmerkmalen der ebenfalls im Besitz der UB Leipzig befindlichen Büchersammlung des Gelehrten Dietrich von Bocksdorf (um 1410–1466) s. Wejwoda, *Dietrich von Bocksdorf und seine Bücher*, 8–18.

auch die Nutzungsgeschichte. Es geht hierbei nicht nur um mögliche oder tatsächliche LeserInnen der Vergangenheit, sondern um eine Darstellung der Nutzung bis in unsere Gegenwart. Das bedeutet, dass auch die moderne Leihgeschichte (anhand von Leihzetteln) von Bedeutung ist wie auch die Bearbeitung der Bände durch Bibliothekare, Katalogisierer und bei der Digitalisierung, sowie die Verwendung in eigenen oder fremden Ausstellungen. Hierzu nutzen wir verschiedene Methoden:

Beispielsweise durch Berührungsprotokolle möchten wir dokumentieren, durch welche Hände die Handschriften gegangen sind, gegebenenfalls werden wir auch mithilfe von Densitometrie²² die Art der Handhabung und Nutzung der Handschriften nachvollziehen.

Nicht zuletzt bilden Reparaturen, Neuordnungen von Faszikeln oder Lagen, Neubindungen und Restaurierungen einen wichtigen Einschnitt im „Leben“ eines Codex. Die restauratorischen Maßnahmen, um ein Buch für die Nachwelt zu bewahren oder weiter für die Nutzung zugänglich zu halten, sorgten insbesondere in früheren Zeiten dafür, dass ein Teil der Biographie des Buches verloren ging. Aber auch heute noch gibt es trotz der nun verbreitet angewandten Praxis, nur das konservatorisch Nötigste zu

tun, um den Ist-Zustand zu erhalten, Buchrestaurierungen, in deren Folge der Zustand vor der Maßnahme ohne Dokumentation nicht mehr nachzuvollziehen ist und somit frühere Existenzstadien verschleiert oder gar ganz verdeckt werden.²³ Andererseits bietet eine Konservierungsmaßnahme häufig—wennigstens kurzzeitig—die sonst unerreichbare Möglichkeit, einen Blick in das Innenleben eines Codex zu werfen und etwa Makulatur oder im Einband verwendete Textfragmente zu entdecken wie auch Herstellungsprozesse zu erhellen.

Die verschiedenen Funktionen, die ein Buchobjekt im Laufe seiner Existenz innehaben mag, sind ein selbstverständlicher Teil der Buchbiographie und spiegeln sich auch bisweilen in physischen Veränderungen am Codex.²⁴ Am häufigsten ist wohl immer noch die Nutzung vom Textinhalt abhängig, aber: „Die Objektform des Kodex [...] war stets mehr als ein Speichermedium für Geschriebenes,²⁵ und Bücher haben bis heute oft auch textungebundene Funktionen inne. Dabei

22 Mit einem Densitometer lässt sich die Stärke von Lichtreflexion messen, mit der man nachvollziehen kann, welche Partien des Handschriftenfolios stärker oder weniger berührt und benutzt wurden. Vgl. Rudy, „Dirty Books.“

23 So beispielsweise bei der Restaurierung eines alten Drucks der Sammlung Islandica (USB Köln, AD+I95), dem noch kürzlich ein Handschriftenfragment aus dem Einband einfach bei der Restaurierung als einzelnes Blatt fest eingebunden wurde. Wenn dann der Forschung—wie an der USB der Fall—der Zugang zu den Restaurierungsdokumentationen verwehrt wird, muß die Objektbiographie sogar ohne Not zwangsläufig lücken- oder gar fehlerhaft bleiben.

24 Julia v. Dittfurth demonstrierte solche Veränderungen in ihrem Vortrag „Nachgetragen – neu gebunden – neu codiert?“ in der Sektion „Zur Dinglichkeit des Codex im Mittelalter und früher Neuzeit“ auf dem *Dt. Kunst-historikertag* 2019, vgl. „Berichte der Sektionen.“

25 Ganz, *Buch-Gewänder*, 10.

sei hier weniger an die Rolle von Buchbänden als physische Unterlagen, Stützen oder Trennobjekte gedacht als an die Verwendung kleinformatiger Handschriften in magischen oder medizinischen Zusammenhängen,²⁶ an die physisch wahrnehmbare Autorität von Rechtsbüchern²⁷ oder die Stellvertreterfunktion Heiliger Schriften im Bereich der Liturgie.²⁸ Im Rahmen des MIKROBIB-Projekts stehen für die meisten Bände zumindest die institutionellen Funktionswechsel zwischen Primärnutzung etwa im klösterlich-klerikalen Bereich über die Sekundärnutzung an der Universität Leipzig bis zur Tertiärnutzung als historische Textträger und musealer Funktion als Ausstellungsstücke einigermaßen stabil zu konstatieren. Inwiefern Einzelobjekte oder Teilsammlungen hiervon abweichen, ist individuell zu eruieren.

VOM TEXTTRÄGER ÜBER DAS BUCHOBJEKT ZUM BIOM

In welcher Form ergänzen und erweitern nun die Mikrobiologie und die Philosophie die skizzierte Objektbiographie? Denkt man die materialbiographisch orientierte Perspektive konsequent weiter, steht die Frage danach im Raum, was eigentlich zur Objektbiographie an lebenden Organismen hinzuzuzählen wäre, was also unsichtbar im Laufe der Jahr-

hunderte den Codex und seine Bestandteile bewohnt und mit oder von ihm gelebt hat—und lebt. Diese Perspektive öffnet den Blick auf eine ganz neue Art der „Rezeption“—durch die derjenigen „Nutzer“ des Buchs, die nur insofern vom Text abhängig ist, als beschriebene Teile des Pergaments oder Papiers einen anderen Nährboden bieten als unbeschriebene.²⁹

Zum Einen schärft das Teilprojekt BIOM den Blick auf die Handschriften, indem die Codices nun ganz von inhaltlichen Kontexten gelöst werden, ja auch der Fokus auf das Objekt nicht kulturelle Bedingungen und Entwicklungen reflektiert, sondern die physischen Konditionen und die Tauglichkeit des Objekts als Nährboden für Mikroorganismen (der in der Sprache der Mikrobiologie „Medium“ genannt wird) die größte Bedeutung und Interesse haben—durchaus auch, um chronologische Vorgänge nachzuvollziehen. Der Begriff „Informationsmedium“ erhält so für die Buchwissenschaft eine ganz neue Bedeutung. Im Projekt wird somit das Buchobjekt nicht nur als Textträger und physisches Objekt betrachtet, sondern zudem als Biom wahrgenommen und bedacht. In diesem Zusammenspiel wird das

26 Vgl. allgemeiner *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*.

27 Vgl. am Beispiel nordischer Rechtshandschriften, aber vorwiegend quantitativ kodikologisch orientiert *The Power of the Book*, hg. v. Rohrbach.

28 Zur liturgischen Verwendung z.B. von Evangeliiaren vgl. Ganz, *Buch-Gewänder*, 13–22.

29 Selbstverständlich gab und gibt es auch höhere Organismen, auf die dies zutrifft und die—oder deren Spuren—in den Handschriften zu finden sind wie etwa Insekten- oder Mäusefraß, Holzwurmgänge und Ähnliches. Auch diese Buchgeschichte hat Forschungspotenzial, vgl. hierzu Schneider, „Das Buch und sein Wurm.“ Untersuchungen dieser Spuren werden in der Perspektive des Projekts jedoch ebenfalls primär auf ihren Wert als mikrobielle Nahrungsquellen betrachtet.

philosophische Teilprojekt ORDO Relationen zwischen Tot- und Lebensammlung untersuchen,³⁰ dazu betrachtet es deren Ordnungs- und Sammlungsprinzipien in räumlicher wie zeitlicher Perspektive. Gemeinsam arbeiten die Kooperationspartner daran, neue Sichtweisen auf den mittelalterlichen Codex zu generieren und dabei auch die dem Codex zugehörenden lebenden Organismen zur Sprache zu bringen.

Für das Projekt müssen die mikrobiologischen, selbstverständlich nichtinvasiv operierenden Experimente und Analysen passendes Material zur Verfügung gestellt bekommen. Das ist trotz umfangreicher Bestände durchaus nicht trivial, denn viele der Leipziger Handschriften sind bereits digitalisiert³¹ und damit rezent kontaminiert, was Analysen, die auf frühere Zustände abzielen, erschwert. Zudem gehen zwar Autopsie und Einsichtnahme mit buchhistorischem Erkenntnisgewinn zur Objektbiographie einher, andererseits jedoch immer mit physischer Kontamination durch Bibliothekarinnen, Katalogisierer, Forscherinnen. Entsprechend sensibel ist die Auswahl der Objekte für die Tiefenanalysen, die ja die Interessen aller beteiligten Disziplinen bedienen soll—MIKROBIB ist vor allem ein Experiment, welches das Potential einer transdisziplinären Sichtweise—neue

Gelehrsamkeiten—am Beispiel älterer Gedankengüter in ihrer Materialität auslotet.³²

BIBLIOGRAPHIE

Boeff, Regine. „Bloß Buchdeckel – oder mehr? Der Bucheinband des 15. und 16. Jahrhunderts als Informationsträger im Kontext historischer Forschung.“ In Regine Boeff. *„Alte Bücher sind unser aller kulturelles Erbe und Gedächtnis...“ Gesammelte Aufsätze von Regine Boeff (1954–2010) In Memoriam*, 27–57. Kleine Schriften der Universitäts- und Stadtbibliothek Köln 31. Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek Köln, 2011.

---. „Was Bucheinbände erzählen. Einbandkunde und -forschung am Beispiel von zwei Büchern aus der verstreuten Klosterbibliothek von St. Nikolaus an der Trift (Damm, ehemalige Gemeinde Bedburdyck).“ In Regine Boeff: *„Alte Bücher sind unser aller kulturelles Erbe und Gedächtnis...“ Gesammelte Aufsätze von Regine Boeff (1954–2010) In Memoriam*, 83–104. Kleine Schriften der Universitäts- und

30 Vgl. theoriebildend und vordenkend *Theorien der Lebensammlung*, hg. v. Karafyllis.

31 Vgl. UB Leipzig, *Digitalisierte mittelalterliche Handschriften*.

32 „Wen interessiert denn das?“, fragte mich der Jubilar neulich in seinem Bonner Institut, als ich über das MIKROBIB-Projekt berichtete. Lieber Rudy—falls Du auch die Fußnoten Deiner Festschrift liest –, mit diesem Artikel hoffe ich tatsächlich, Dein Interesse und sogar Verständnis für die laufenden Handschriftenforschungen Deiner Schülerin geweckt zu haben, die Dich ja nicht nur als Altgermanist und Realienkundler, sondern auch als Bibliothekar anrühren möchten. Mein Interesse an der Kodikologie ist auch Dein Verdienst.

- Stadtbibliothek Köln 31. Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek Köln, 2011.
- Bünz, Enno, Manfred Rudersdorf und Detlef Döring, Hgg. *Spätes Mittelalter und frühe Neuzeit 1409–1830/31*. Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009. Bd. 1. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2010.
- Dithfurth, Julia von. „Nachgetragen – neu gebunden – neu codiert? Zur nachträglichen Veränderung von Evangeliaren in Mittelalter und Früher Neuzeit,“ Vortrag auf dem XXXV. Deutschen Kunsthistorikertag Göttingen, 28.03.2019. <https://kunsthistorikertag.de/programm/programm-2019/> sowie <https://kunsthistorikertag.de/berichte/berichte-der-sektionen/> [letzter Aufruf 27.05.2019].
- Döring, Detlef. *Die Bestandsentwicklung der Bibliothek der Philosophischen Fakultät der Universität zu Leipzig von ihren Anfängen bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Leipziger Universität in ihrer vorreformatorischen Zeit*. Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 99. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1990.
- Feuerstein-Herz, Petra. „Vom Exemplar zum Einzelstück.“ In *Biographien des Buches*, herausgegeben von Ulrike Gleixner, Constanze Baum, Jörn Münkner und Hole Rößler, 115–33. Kulturen des Sammelns 1. Göttingen: Wallstein, 2017.
- Ganz, David. *Buch-Gewänder. Prachteinbände im Mittelalter*. Berlin: Reimer, 2015.
- Ganz, Peter, Hg. *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*. Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5. Wiesbaden: Harrasowitz, 1992.
- Gleixner, Ulrike, Constanze Baum, Jörn Münkner und Hole Rößler, Hgg. *Biographien des Buches*. Kulturen des Sammelns 1. Göttingen: Wallstein, 2017.
- Griffin, Carrie und Emer Purcell, Hgg. *Text, Transmission, and Transformation in the European Middle Ages, 1000–1500*. Cursor mundi 34. Turnhout: Brepols, 2018.
- Hahn, Hans Peter. „Dinge sind Fragmente und Assemblagen. Kritische Anmerkungen zur Metapher der ‚Objektbiographie.‘“ In *Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts*, herausgegeben von Dietrich Boschung, Patric-Alexander Kreuz und Tobias Kienlin, 11–33. Morphomata 31. Paderborn: Wilhelm Fink, 2015.
- Handschriftenzentren – zentrale Kompetenzeinrichtungen für Handschriftenerschließung und -digitalisierung*. <https://handschriftenzentren.de/> [letzter Aufruf 20.05.2019].
- Haverkamp, Anselm, Hg. *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachw. zur Neuausg. und einen bibliogr. Nachtr. erg. Aufl. Darmstadt: WBG, 1996.
- Hoyer, Siegfried. „Der Auszug der deutschen Studenten aus Prag und die Gründung der Universität Leipzig.“ Diss. Universität Leipzig, 1960.
- Jäger, Roland, Hg. *450 Jahre Universitätsbibliothek Leipzig: 1543–1993; Geschriebenes aber bleibt*. 2. überarb. Aufl. Leipzig: Universitätsbibliothek Leipzig, 1994.
- Jucknies, Regina. „Mittelalterliche Gelehrsamkeit und neuzeitliches Gedankengut im

- Werk von Jón Guðmundsson lærði (1574–1658) nach der Handschrift SKB Papp. fol. 64,“ unveröffentlichte Magisterarbeit, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1998.
- Karafyllis, Nicole. *Theorien der Lebend-sammlung. Pflanzen, Mikroben und Tiere als Biofakte in Genbanken*. Freiburg und München: Alber, 2018.
- Kohl, Karl-Heinz. *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Beck, 2003.
- Lakoff, George und Mark Johnson. *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Übersetzt von Astrid Hil-denbrand. 9. Aufl. Heidelberg: Carl Auer, 2018.
- Loh, Gerhard. *Geschichte der Universitätsbibliothek Leipzig von 1543 bis 1832. Ein Abriss*. Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 96. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1987.
- Mackert, Christoph. „Bücher, Buchbesitz und Bibliotheken.“ In *Geschichte der Stadt Leipzig, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation*, herausgegeben von Enno Bünz, 593–610. Leipzig: Leipziger Universitäts-verlag, 2015.
- Mannschatz, Hans Christian. „Wie viele Leben hat eine Bibliothek? – Die Leipziger Stadtbibliothek 1943 bis 1964.“ In *Leipziger, Eure Bücher! Zwölf Kapitel zur Bestands-geschichte der Leipziger Stadtbib-liothek*, herausgegeben von Thomas Fuchs und Christoph Mackert, 84–104. Schriften aus der Universitätsbibliothek Leipzig 16. Leipzig: Universitätsbibliothek 2009.
- Messerli, Alfred. „Vom Leben der Bücher. Über historische und gegenwärtige Formen der Verlebendigung.“ In *Biographien des Buches*, herausgegeben von Ulrike Gleixner, Constanze Baum, Jörn Münkner und Hole Rößler, 203–27. Kulturen des Sammelns 1. Göttingen: Wallstein, 2017.
- Pfeifer, Wolfgang. „Objekt.“ In Wolfgang Pfeifer et al., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*. <<https://www.dwds.de/wb/Objekt>>, [letzter Aufruf 21.05.2019].
- Rohrbach, Lena. „Introduction.“ In *The Power of the Book. Medial Approaches to Medieval Nordic Legal Manuscripts*, herausgegeben von Lena Rohrbach, 9–24. Berliner Beiträge zur Skandinavistik 19. Berlin: Nordeuropa-Institut, 2014.
- Rolf, Eckard. *Metaphertheorien. Typologie – Darstellung – Bibliographie*. Berlin: De Gruyter, 2005.
- Rudy, Kathryn M. „Dirty Books. Quantifying Patterns of Use in Medieval Manuscripts Using a Densitometer.“ *Journal of Historians of Netherlandish Art* 2, 1–2 (Summer 2010), DOI: 10.5092/jhna.2010.2.1.1.
- Schneider, Ulrich Johannes. „Das Buch und sein Wurm.“ In *Biographien des Buches*, herausgegeben von Ulrike Gleixner, Constanze Baum, Jörn Münkner und Hole Rößler, 277–90. Kulturen des Sammelns 1. Göttingen: Wallstein, 2017.

- . „Universitätsbibliothek Leipzig.“ In *Fakultäten, Institute, Zentrale Einrichtungen*, herausgegeben von Ulrich von Hehl, Uwe John und Manfred Rudersdorf. Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009, Bd. 4/2. 1474–1494. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2009.
- Stegmann, Beke. „Árni Magnússon’s Re-arrangement of Paper Manuscripts.“ Diss. Københavns Universitet, 2017.
- Sturm, Katrin. „Die Bücherschenkung des Petrus de Paulikow an das Große Fürstenkolleg der Universität Leipzig im Jahre 1459 und die Frühgeschichte der Kollegsbibliothek.“ *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte* 6 (2018): 9–45.
- Universität Hamburg. *SFB 950. Manuskriptkulturen in Afrika, Asien und Europa*. <https://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de> [letzter Aufruf 19.05.2019].
- Universitätsbibliothek Leipzig. *Digitalisierte mittelalterliche Handschriften*. <https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/> [letzter Aufruf 19.05.2019].
- Verband Deutscher Kunsthistoriker. *XXXV. Deutscher Kunsthistorikertag* Göttingen 2019. <https://kunsthistorikertag.de/programm/programm-2019/> und <https://kunsthistorikertag.de/berichte/berichte-der-sektionen/> [letzter Aufruf 19.05.2019].
- Wejwoda, Marek. *Dietrich von Bocksdorf und seine Bücher. Rekonstruktion, Entwicklung und inhaltliche Schwerpunkte einer spätmittelalterlichen Gelehrtenbibliothek*. Red. Christoph Mackert & Katrin Sturm. Schriften aus der Universitätsbibliothek Leipzig 31. Leipzig: Universitätsbibliothek, 2014.

SCHWARZE, WEISSE UND GESCHECKTE KÖRPER.

BELAKANE, FEIREFIZ UND DER HAUTFARBENDISKURS IM MITTELALTER

Karina Kellermann

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft,
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

IM ZENTRUM MEINER ÜBERLE-
gungen steht das 1. Buch des *Parzival* von
Wolfram von Eschenbach¹—im 1. Jahr-
zehnt des 13. Jh.s gedichtet—mit seinem
Protagonisten Gahmuret, dem Vater Parzi-
vals. Bevor dieser mit seiner zweiten Ehe-
frau, Herzeloide, Parzival zeugt, verschlägt
es ihn in den Orient, wo er die schwarze
Königin Belakane heiratet; aus dieser Ver-
bindung geht Parzivals älterer Halbbruder
Feirefiz hervor.

1 Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Studienausgabe,
Übers. v. Peter Knecht.

I

Wolfram erzählt hier eine vor Erotik knis-
ternde Liebesgeschichte, die den hochattrak-
tiven französischen Frauenritter Gahmuret in
Kontakt mit der bildschönen und ungleich
mächtigeren orientalischen Königin Belaka-
ne von Zazamanc bringt und in der Hochzeit
von Orient und Okzident gipfelt. Gahmuret
reist als fahrender Ritter, um im Orient sein
Glück zu suchen. Er trifft auf eine frem-
de Welt, die nicht in erster Linie, wie die
meisten mittelalterlichen Orientschilderun-
gen, durch den Kontrast der Religion vom
Abendland geschieden ist, sondern zunächst
und deutlich sichtbar durch die Differenz
der Hautfarben. „Swaz dâ was volkes inne, /

Moere und Moerinne / was beidiu wîp unde man“—„Alles Volk in dieser Stadt, die Frauen genauso wie die Männer, das waren lauter Neger und Negerinnen“ (V. 19,17–19). Die formvollendete höfische Gastfreundschaft der Orientalen lässt nichts zu wünschen übrig, auch die Sitte des Begrüßungskusses kennt man dort. Als sein Gastgeber, ein Burggraf, ihn zu seiner Frau führt und diese ihn küsst, ist Gahmuret von dieser Ehrenbezeugung jedoch wenig erbaut: „er fuorte in dâ er vant sîn wîp, / diu Gahmureten kuste, / des in doch wênc geluste“—„Er führte ihn zu seiner Frau: Die küßte Gahmuret, der aber wenig Sehnsucht danach hatte“ (V. 20,24–26). Warum findet Gahmuret kein Gefallen am Begrüßungskuss? Doch wohl, der Kontext lässt keinen anderen Schluss zu, weil ihn die schwarze Hautfarbe befremdet. „manege tunkele frouwen / sach er bédenthalben sîn: / nâch rabens varwe was ir schîn“—„Viele dunkle Damen sah er links und rechts, rabenfarben war ihr Schimmer“ (V. 20,4–6), so wird die Ankunft Gahmurets in der Stadt Zazamanc unmittelbar vor der Begrüßungsszene beschrieben. Es fällt auf, dass die Hautfarbendifferenz von Wolfram als Marker für Andersheit eingesetzt wird.²

Schönheit, Reichtum und höfische Rituale sind bei den Leuten von Zazamanc in höchster Perfektion vorhanden, sie stehen dem französischen Hochadel in keiner Weise nach, und die fundamentale Differenz der Religionen wird an dieser Stelle gar

nicht erwähnt.³ Königin Belakane, die aus dem Munde des Burggrafen Kenntnis von dem schönen und kampferprobten Franzosen erhält, räsoniert über dessen adlige Abstammung und die angemessene Form einer ehrenvollen Begrüßung des sozial womöglich unter ihr stehenden Ritters Gahmuret. In diesem Kontext denkt sie auch über die Hautfarbendifferenz nach: „er ist anders denne wir gevar: / ôwî wan tæte im daz niht wê!“—„Er hat eine andere Farbe als wir—ach, und wenn er es nun abstoßend findet?“ (V. 22,8–9)⁴ und will mit ihren Ratgebern konferieren, ob er wohl hochgeboren genug sei, um ihres Kusses würdig zu sein: „daz het ich gerne erfunden ê: / op mirz die mîne rieten, / ich solt im êre bieten. / geruochet er mir nâhen, / wie sol ich in enphâhen? / ist er mir dar zuo wol geborn, / daz mîn kus niht sî verlorn?“—„Und dann möchte ich auch gerne vorher erfahren, ob meine Leute damit einverstanden sind, daß ich ihn mit Ehren empfangen. Wenn er aber wirklich herkommt, wie soll ich ihn begrüßen? Ist sein Adel hoch genug für meinen Kuß, so daß der nicht verschwendet ist?“ (V. 22,10–16).

3 Vgl. Samples, „Belacane,“ 197: „Consequently, there is **no** conflict between religious beliefs and cultural practices, since knighthood is an integral and universal social institution.“ (Hervorhebung im Original)

4 Vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, 83: „Der Text objektiviert auf diese Weise die asymmetrische Differenzkonstellation zwischen Held und Königin, indem er Belakane sich selbst als die ‚Andere‘ aus der Perspektive des Gahmuret kennzeichnen lässt.“—Vgl. Ernst, „Haut-Diskurse,“ 165: „Psychologisch eindringlich arbeitet der Dichter das Thema der interethnischen Fremderfahrung heraus.“

Gahmurets Kuss-Unbehagen wie auch Belakanes protokollarische Vorbehalte sind wie weggeblasen, als die beiden aufeinandertreffen: Belakanes Begrüßungszeremonie löst keinerlei Irritation bei Gahmuret aus, nur der Dichter schlägt aus der schwarzen Hautfarbe der Königin rhetorisches Kapital, indem er die Erwartungen des Publikums durch pointierte Verkehrung der gängigen Hell-Dunkel-Metaphorik enttäuscht: „ist iht liehters denne der tac, / dem glîchet niht diu kûegin. / si hete wîplîchen sin, / und was abr anders rîterlîch, / der touwegen rôsen ungelîch. / nâch swarzer varwe was ir schîn, / ir krône ein liehter rubîn“—„Wenn etwas heller wäre als die Sonne, so sieht die Königin dem ganz gewiss nicht ähnlich. Ihr Sinn war der einer rechten Frau, und auch sonst war sie edel genug für jeden Ritter. Der tauigen Rose aber glich sie nicht, von schwarzer Farbe war ihr Schein, ihre Krone ein leuchtender Rubin“ (24,6–12).⁵ Belakane erläutert Gahmuret, wieso Stadt und Land

belagert werden und sie gern seine ritterliche Hilfe in Anspruch nehmen wolle. Bei dieser Erzählung übermannt sie die Trauer um ihren toten Minneritter, und Tränen der Reue fließen über ihre Brüste. Hier wird erstmalig die Glaubensdifferenz zwischen Christen und Heiden eingeführt: „Gahmureten dûhte sân, / swie si wære ein heidenin, / mit triwen wîplîcher sin / in wîbes herze nie geslouf. / ir kiusche was ein reiner touf, / und ouch der regen der si begôz, / der wâc der von ir ougen flôz / ûf ir zobel und an ir brust“—„Da kam es Gahmuret so vor, als wäre nie—obwohl sie doch eine Heidin war—eine Seele mit so viel wahrer Frauentreue in ein Herz geschlüpft wie hier. Ihre Unschuld war ein reines Taufwasser und dazu der Regen, der sie begoß, jener Strom, der von ihren Augen auf den Zobelpelz floß und an ihre Brust“ (V. 28,10–17). Belakanes jungfräuliche Tugend und ihre weibliche Gesinnung machen die Heidin innerlich zur Christin. Und hier an dieser bedeutungsschweren Stelle, als die religiöse Differenz erstmalig genannt und zugleich aufgehoben, die Hautfarbendifferenz aber nicht thematisiert wird, beginnt Gahmuret die Liebe zu erwidern, die Belakane bereits beim allerersten Blick in Brand gesteckt hatte: „der kûeginne rîche / ir ougen fuogten hôhen pîn, / dô si gesach den Anschevîn“—„Der Königin, der großen Dame, brachten ihre Augen hohen Schmerz, als sie den Anschevîn erblickte“ (V. 23,22–24). Das

artigen, aber wohl als gleichwertig gesehenen Schönheit evoziert.“ (Zitate S. 426)

5 Zu dieser Stelle liegen äußerst disparate Interpretationen vor: Ernst, „Haut-Diskurse“, 165f. meint: „Fraglos spiegelt sich in diesem Kontrast der Hautfarben auf der Index-Ebene der Semiotik ein unüberbrückbarer kultureller Gegensatz.“—Kellner, „Wahrnehmung“, 30 kommentiert diese Textstelle: „Dementsprechend wird auch das Aussehen der Königin in deutlicher Distanz zu höfischen Schönheitsidealen beschrieben.“—Eine philologisch akribische Interpretation der Textstelle auf der Basis der Handschrift D im Vergleich der unterschiedlichen Interpungierungen Lachmanns, Leitzmanns, Bumkes und Nellmanns bieten Brüggens und Lindemann, „Unschärfen“, 419–30. Hierbei exponieren sie die „Vorstellung eines Strahlens und Leuchtens“ in Verbindung „mit Schwärze“ und folgern: „Auf diese Weise hätte Wolfram das Bild einer anderen, fremd-

beiderseitige Begehren ist erwacht und Belakanes Affektion ist von keinerlei Fremdheitsgefühlen gestört, denn, so lässt uns der Erzähler wissen: „si kunde ouch liechte varwe spehen: / wan si het och ê gesehen / manegen lichten heiden“—„Sie verstand sich darauf, auch helle Haut recht anzuschauen, denn sie hatte auch früher schon hellhäutige Heiden gesehen“ (V. 29,3–5). Die Königin kann also die männliche Schönheit Gahmurets sehr wohl taxieren, kennt sie doch Menschen weißer Hautfarbe auch aus ihrem orientalischen Kulturkreis. D. h. ihr ist ein qualitativer Vergleich der Körperschönheiten von Menschen derselben Hautfarbe möglich ohne Rücksicht auf die religiöse Differenz. Bemerkenswert ist, dass selbst dann, wenn die religiöse Differenz ins Spiel kommt, sie keine notwendige Verbindung mit der Hautfarbe eingeht; „heiden“ können als „licht“ attribuiert werden, dies streicht der Dichter bei der ersten Begegnung Belakanes mit Gahmuret heraus.

II

Wie beurteilt die mediävistisch-germanistische Forschung die Begegnung der Hautfarben schwarz und weiß im ersten Buch des *Parzival*? „Die schwarze Hautfarbe ist für Gahmuret (und für Belakane 22,9) ein Problem, über das Wolfram seine Witze macht.“⁶—„Gahmuret macht keinen Hehl aus seiner Geringschätzung für Menschen

mit dunkler Hautfarbe [...] (17,24–26). Der Erzähler geht noch weiter, indem er den Schwarzen ein Bewußtsein ihrer Minderwertigkeit zuschreibt (22,8f).“⁷—„Aus welchem Grund aber hat Wolfram Belakane als Negerin konzipiert? Welchen Stellenwert hat ihre schwarze Hautfarbe? [...] Die Vorbedingungen für eine Liebesbeziehung zwischen der schwarzen Königin und dem weißen Ritter sind denkbar schlecht: Rassische Überheblichkeit auf Seiten Gahmurets, Rassenkomplexe bei Belakane.“⁸ Und schließlich apodiktisch: „Wolfram selbst und sein angezieltes Publikum [teilten] die Ressentiments gegenüber der schwarzen Hautfarbe.“⁹ Wolfram von Eschenbach ein Rassist?

Es gibt auch andere Stimmen: „Bemerkenswerterweise ist der Text bar jedes Rassismus gegenüber den ‚Schwarzen.‘“¹⁰—„The black skin color, however, had no moral status for Wolfram; that is, it did not connote intellectual inferiority and moral deficiency. Therefore racism [...] is absent in Wolfram's *Parzival*.“¹¹—„Trotzdem stehen Belakanes Schwärze und ihre Schönheit für Wolfram nicht im Widerspruch. Ihre Attraktivität

6 Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Bd. 2, komm. v. Nellmann, 466.

7 Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, 47f.

8 Ebenbauer, „Es gibt ain mörynnē vil dick susse mynnē,“ 16f.

9 Ebenbauer, „Es gibt ain mörynnē vil dick susse mynnē,“ 25. Alfred Raucheisen, *Orient und Abendland* folgt Ebenbauer in der Figurenbeurteilung, für den Dichter aber weist er den Rassismusgedanken strikt zurück (S. 67, 102, Fußn. 459 und 154–59).

10 Slanička, „Der zweifarbige Bastard,“ 61.

11 Samples, „Belakane,“ 187f.

wirkt auf den Ritter Gahmuret in erotisch-sexueller Weise anziehend.“¹²

Und es gibt ein drittes Register, das den Dichter Wolfram von Eschenbach über die vermeintlich rassistische Kultur seiner Zeit erhebt. „Die Konzeption der schwarzen Königin ist auf atemberaubende Weise provokant: die schwarze Hautfarbe ist bis ins späte Mittelalter Zeichen von Häßlichkeit, von Unhöflichkeit, von Ungläubigkeit, ist ein eindeutiges Zeichen des Teufels. Was schwarz ist, kann nicht schön, nicht gut, nicht christlich und deswegen auch nicht höflich sein. Belacane aber ist vollkommen schön, sie ist höflich und hat vor allem an der ‚kische‘ Teil.“¹³ Hier wird das umfassende Wirken eines binären Schwarz-Weiß-Codes unterstellt, das der Dichter Wolfram gezielt durchbricht: „Sogar rassische Überheblichkeit auf der einen und Rassenkomplexe auf der anderen Seite als kulturelle Realität sind in die Konstruktion der Personen hineingenommen.“¹⁴

Ganz gleich, welcher Interpretation man zuneigt, in jedem Fall ist es notwendig, an dieser Stelle innezuhalten und zur diskursgeschichtlichen Sicht zu wechseln, um zu klären, ob es am Beginn des 13. Jahrhunderts in Europa überhaupt Hautfarbenrassismus gab. Denn selbst diejenigen, die Wolfram vom Vorwurf des Rassismus freisprechen, erforschen nicht die Grundlagen und scheinen

in der Regel anzunehmen, dass es im Hochmittelalter einen rassistischen Hautfarbendiskurs gab.¹⁵

III

Zunächst zum Begriff: „Rassismus hat mit der Hautfarbe nichts zu tun.“¹⁶ Rassismus basiert auf der Vorstellung, bestimmte Menschengruppen seien geistig und moralisch minderwertig. Diese Vorstellung ist weit verbreitet, findet sich in vielen Kulturen, in Hochkulturen ebenso wie in sogenannten primitiven Gesellschaften.¹⁷ Rassismus hat also nicht direkt zu tun mit Phobien und Abneigungen. Man kann Feinde verteufeln, ohne Rassist zu sein, nämlich dann, wenn man sie für moralisch und geistig gleichwertig hält—und zwar von Natur aus gleichwertig. Daher haben auch Fremdenhass und Ausländerfeindlichkeit nicht notwendigerweise ihre Wurzeln im Rassismus. Die Meinung, zu viele Fremde seien schädlich für die eigene Kultur, findet sich ausnahmslos bei allen Völkern dieser Erde. Xenophobie ist, das hat Claude Lévi-

12 Oster, *Die Farben höfischer Körper*, 137.

13 Dallapiazza, „Orient im Werk Wolframs von Eschenbach“, 110.

14 Dallapiazza, „Orient im Werk Wolframs von Eschenbach“, 113.

15 Anders Samples, „Belacane“, 188: „race, racialism, and racism are later conceptions.“—Schausten, *Suche nach Identität*, 91–99 bietet eine eklektische Zusammenstellung einiger geographischer, medizinischer und theologischer Textstellen und kommt zu dem Ergebnis, „dass ein rein biologisch determinierter Rassebegriff für das Mittelalter nicht anzusetzen“ sei, dass aber dennoch „dem Diskurs über die Unterschiede der Hautfarbe rassistische Elemente auch im Mittelalter eingeschrieben“ seien (S. 98).

16 Flaig, *Weltgeschichte*, 124. In diesem Abschnitt stütze ich mich ganz überwiegend auf das 4. Kapitel dieses Buchs: „Wie entstand der Hautfarben-Rassismus?“ Ich danke Egon Flaig außerdem für viele klärende Gespräche.

17 Vgl. Patterson, *Slavery and Social Death*, 46–52.

Strauss immer wieder betont, notwendig für den Fortbestand jeglicher Kultur.¹⁸ Rassismus ist etwas anderes, Rassismus resultiert nicht notwendig aus Xenophobie, auch nicht aus ästhetischer oder erotischer Abneigung. Eine präzise Definition des Begriffs, die seitdem von maßgeblichen Soziologen verwandt wird, gab Lévi-Strauss 1988 in einem Interview. Der Anthropologe nennt den Rassismus „eine präzise Doktrin, die man in vier Punkten resümieren kann. Erstens: Es existiert eine Korrelation zwischen dem genetischen Erbe einerseits und den intellektuellen Fähigkeiten sowie den moralischen Anlagen andererseits. Zweitens: Dieses Erbe, von dem jene Fähigkeiten und Anlagen abhängen, haben alle Mitglieder bestimmter menschlicher Gruppen miteinander gemein. Drittens: Diese Gruppierungen werden ‚Rassen‘ genannt und können hierarchisiert werden gemäß ihrem genetischen Erbe. Viertens: Diese Differenzen ermächtigen die sogenannten überlegenen ‚Rassen.‘ die anderen zu beherrschen, auszubeuten und eventuell zu vernichten.“¹⁹ Entscheidend ist somit die Zuschreibung einer wesenhaften Minderwertigkeit. Verknüpft sich diese Zuschreibung mit der Hautfarbe, handelt es sich um Hautfarbenrassismus.

Nun zur Geschichte: Wann und wo wurde die Hautfarbe zu einem Merkmal des minderwertigen Menschen? Nicht bei den Ägyptern. Auch wenn die ägyptischen

Wandmalereien und Reliefs sehr genau die Farbtonungen der Menschen unterschiedlichster Herkunft differenzieren und auf deren ‚rassische‘ Merkmale achten, zeigen die Bilder doch keinerlei Minderwertigkeit an.

Nicht bei den Griechen. Die Griechen wussten Bescheid über die Existenz von Schwarzafrikanern, welche sie ‚Äthiopier‘ nannten; doch diese galten in keiner Beziehung als minderwertig, im Gegenteil. Homer rühmt die ‚edlen Äthiopier.‘ Aischylos bringt in seiner Tragödie *Die Schutzfliehenden* die Danaiden, 50 Töchter des Königs von Libyen, als dunkelhäutige Mädchen auf die Bühne, als erhabene Heroinnen, willensstark und eloquent. Die bildende Kunst der Griechen stellt die Dunkelhäutigen während des gesamten Hellenismus und bis in die späteste römische Kaiserzeit als ebenbürtige Menschen dar.²⁰ Dabei gab es sehr wohl rassistische Denker bei den Griechen. Der berühmteste ist Aristoteles, der behauptet, es gebe minderwertige Menschen, die „Skaven von Natur“ seien. Doch just die Hautfarbe ist für ihn kein Kriterium für Minderwertigkeit.²¹

Nicht bei den Römern. Kein römischer Autor akzeptiert die aristotelische Theorie.²² Das römische Recht ist radikal antirassistisch, weil es die natürliche Gleichheit aller Menschen als Axiom setzt. Der antirassistische Satz schlechthin ist der fundamentale Satz des römischen Rechts, der in den Digesten ungefähr zehnmal zitiert wird: „om-

18 Vgl. Lévi-Strauss, „Race et culture“, 20–27.

19 Lévi-Strauss und Eribond, *De près et de loin*, 208. Übersetzung K.K.

20 Vgl. Snowden, *Before Colour Prejudice*, 46–59.

21 Vgl. Flaig, *Weltgeschichte*, 74–75.

22 Vgl. Goldenberg, *Curse of Ham*, 47–94.

nes homines iure naturali aequales sunt et liberi“—„Alle Menschen sind im Naturrecht frei und gleich.“²³ Dieser Satz klingt wie die Blaupause für Artikel 1 der Menschenrechte: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“

Wann und wo wird es nun üblich, ‚Andersfarbige‘ rassistisch abzuwerten? Im wissenschaftlichen Diskurs, und zwar zunächst in der Geographie. Frühe arabische Texte führen die Entstehung unterschiedlicher Rassen von Untermenschen auf das Klima zurück;²⁴ in der kalten Klimazone erleide der Fötus schon im Mutterleib schwere Schäden und werde zu einem defizienten Menschen. In der heißen Klimazone hingegen, so führt ein anonymes Geograph (um 902 n. Chr.) aus, würden die Kinder im Mutterleib zu lange „gekocht“: „overdone in the womb until they are burned, so that the child comes out something between black, murky, malodorous, stinking, and crinkly-haired, with uneven limbs, deficient minds, and depraved passions, such as the Zanj, the Ethiopians, and other blacks who resemble them.“²⁵

Ähnlich klingt es in einer persischen geographischen Abhandlung (982 n. Chr.): „As regards southern countries, all their inhabitants are black on account of the heat of

their climate. [...] They are people distant from the standards of humanity“,²⁶ und der Geograph Maqdisi (10. Jh.) behauptet über die Schwarzafrikaner: „there is no marriage among them; the child does not know his father, and they eat people—but God knows best. As for the Zanj, they are people of black color, flat noses, kinky hair, and little understanding or intelligence.“²⁷

Bernard Lewis' Forschungen machen deutlich, dass wir es hier—im arabisch dominierten Vorderen Orient—zumeist nicht mit einem dichotomischen Rassismus (schwarz-weiß) zu tun haben, sondern mit einem tri-chotomischen: Zwei minderwertige Rassen (schwarz und weiß), beheimatet in den extremen Klimazonen, stehen einer hochwertigen (rot oder hellbraun) in der mittleren Zone gegenüber. Demgemäß gelten auch Türken, Slawen und Chinesen als minderwertige Rassen, weil sie weiß seien.²⁸

Auch der große persische Philosoph Avicenna (Ibn Sina, †1037) vertritt diesen hautfarbenen Rassismus und begründet ihn klimattheoretisch: Extremes Klima produziere „Sklaven von Natur“: „for there must be masters and slaves; „Neger und Türken“ sind „Sklaven von Natur.“ Im *Liber Canonis*, einer Schrift, die für das Studium der Medizin an abendländischen Universitäten wichtig wurde, behauptet er, die Schwarzafrikaner

23 Digesten 50, 17, 32; fast wortgleich auch im Codex Justinianus I. 1.2.2.

24 Araber und Perser nehmen die Klimatheorie der griechischen Geographen und Mediziner auf, nach welcher menschliche Gruppen hinsichtlich ihrer besonderen charakterlichen Eigenschaften vom Klima mitgeprägt werden. Vgl. Tuplin, „Greek Racism?“.“

25 Lewis, *Race and Slavery*, 45–46.

26 Lewis, *Race and Slavery*, 52.

27 Lewis, *Race and Slavery*, 52.

28 Vgl. Lewis, *Race and Slavery*, 46–51.

seien intellektuell minderwertig.²⁹ Auch im islamischen Spanien grassierte diese Theorie. So lesen wir bei Sa'id al-Andalusi (gest. 1070): „Because of this [d.i. das heiße Klima, K.K.) their temperaments become hot and their humors fiery, their color black and their hair woolly. Thus they lack self-control and steadiness of mind and are overcome by fickleness, foolishness, and ignorance. Such are the blacks, who live at the extremity of the land of Ethiopia, the Nubians, the Zanj and the like.“³⁰

Der im arabischen Frühmittelalter im wissenschaftlichen Diskurs von Philosophen und Geographen aufkommende Hautfarbenrassismus hat seine Spuren offenbar auch im literarischen Diskurs hinterlassen. Schon früh—vorislamisch—findet sich in der arabischen Dichtung eine Verachtung für die Schwarzen. Der Dichter Suhaym, ein schwarzer Freigelassener (gest. 660), beklagt sich in einem Gedicht: „If my colour were pink, women would love me / But the Lord has marred me with blackness.“³¹ Der schwarze Dichter nimmt die Farbe als ein Symptom für Minderwertigkeit. Ein anonym-er Dichter schmäht den schwarzen Statthalter von Sistan (671–97): „The blacks do not earn their pay / by good deeds, and are not of good repute / The children of a stin-

king Nubian black—/ God put no light in their complexions!“³²

Und auch der große jüdische Philosoph Maimonides (gest. 1204) aus Córdoba schreibt in seinem Hauptwerk über die schwarzen Völker: „ihre Natur ist wie die Natur der stummen Tiere und [...] sie sind nicht auf der Stufe des Menschseins; ihre Stufe innerhalb der Ordnung des Seien- den ist unterhalb jener des Menschen und oberhalb jener des Affen.“³³ Maimonides ist hochgebildet, er schreibt arabisch und denkt arabisch. Die zitierten Autoren gebrauchten ‚schwarz‘ und ‚rot‘ und ‚weiß‘ als farbliche Merkmale, um ganze Ethnien zu klassifizieren, was eine ethnographische Innovation darstellt. Die arabische Wissenschaft konstruiert ein Untermenschentum auf hautfarblicher Basis und schafft damit eine neue ‚wissenschaftliche‘ Rassenlehre.

Dieser klimatheoretisch begründete ‚szientistische‘ Hautfarbenrassismus gelangt erst hundert Jahre nach Wolframs *Parzival* zu den Europäern; durch die vielen Übersetzungen und vor allem den Einfluss von Avicennas medizinischen Schriften taucht Avicennas rassistische Bewertung der Schwarzen in dem italienischen medizinischen Traktat des Arnau de Vilanova (1310) auf, und zwar als direkte Übersetzung aus dem *Liber Canonis*.³⁴

29 Vgl. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 154–55; Buch der Heilung X,5, zitiert bei: Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, II/2: Das Mittelalter*, 146–47.

30 Lewis, *Race and Slavery*, 48.

31 Segal, *Islams Black Slaves*, 46.

32 Lewis, *Race and Slavery*, 41.

33 Maimonides, *Führer der Verwirrten*, III, 51, vgl. Flaig, *Weltgeschichte*, 129.

34 Vgl. Arnau de Vilanova, *Spec. Introduct. Medicin. LXXVII (Lyon 1532)*, fol. 26ra–b, vgl. Biller, „Black in Medieval Science“, 6.

IV

Der kursorische Durchlauf zur Geschichte des hautfarbenen Rassismus auf klimatheoretischer Basis zeigt: Die europäische Kultur war in dieser Frage nicht kreativ, sie war rezeptiv. D.h. die Vorannahmen von Teilen der *Parzival*-Forschung sind im Falle des Rassismus falsch. Hier wurde ein Denkmuster, das in Europa erst spät marginal auftaucht, zurück ins hohe Mittelalter projiziert. Schwarze Haut wird in mittelalterlichen Dichtungen allen möglichen Wesen zugeschrieben, z. B. den „wilden“ Männern und Frauen, die der keltischen Mythologie entstammen, sie ist nicht ethnografisch distinkt. Auch die „ersten Schwarzen der historisierenden Bibelexegese innerhalb der deutschen Literatur,³⁵ die Kinder der Adamstöchter aus der *Wiener Genesis* (1060/80), können keiner Ethnie zugeordnet werden, sie gehören zu den schon aus der Antike bekannten Fabelwesen und visualisieren in ihrer monströsen Körperlichkeit die Sünden ihrer Mütter, die in der Schwangerschaft verbotene Kräuter aßen. Aus ihrem Ungehorsam erwächst eine Leibesfrucht, die den Menschen ungleich ist und hässlich. Diese Kreaturen sind auf vielfältige Weise missgebildet, einige laufen auf allen Vieren wie Rinder, und von einer weiteren Monstergruppe heißt es: „Sumeliche flurn begarwe ir scônen varwe: / si wurten swarz unt egelîch, den ist nehein liut gelîch.“—„Einige verlorren gänzlich ihre schöne Hautfarbe: sie wurden schwarz und abscheulich, kein Mensch

gleicht ihnen.“³⁶ Die Nachkommenschaft zeigt an ihrem hässlichen Äußeren, was ihre Mütter in ihrem bösen Inneren als Strafe verdient haben.³⁷

Rudy Simek hat aufgezeigt, dass diese paratheologische Erzählung in einem breiteren Kontext steht: „An dieser Erzählung ist bemerkenswert, dass sie die Auffassung tradiert, die Sünden der Eltern würden an den Kindern sichtbar, mehr noch, deren monströses Aussehen entspräche dem sündhaften Wesen ‚der Eltern.‘ Damit wird den Monstern eine weitere Funktion, den Ungehorsam der Menschen gegenüber Gott aufzudecken, zugeschrieben. Durch die Abstammung von Kain, Cham oder den Adamstöchtern erschienen die Wundervölker in erster Linie als Strafe für die Sünden ihrer Stammeltern und waren somit eindeutig negativ konnotiert. Diese Deutung war bis zum 13. Jh. weit verbreitet, wobei sich auch die theologisch interessante Ergänzung findet [...]: Gerade weil die Sündhaftigkeit der Grund für die Entstehung der Wundervölker sei, müsse man diese als Menschen ansehen.“³⁸

36 *Wiener Genesis*, V. 655–56.

37 Vgl. *Wiener Genesis*, V. 659–60: „die afterchomen an in zeigtun waz ir vorderen garnet hêten: / alsolich si wâren innen, solich wurten dise ûzzen.“—„An den Nachkommen zeigte sich, was ihre Vorfahren verdient hatten: wie jene innen beschaffen waren, solcherart wurden diese äußerlich.“ Dass Wolfram diese Partie der *Wiener Genesis* kannte und nutzte, ist sehr wahrscheinlich: *Parzival*, 518, 1–29. Vgl. dazu Ernst, „Haut-Diskurse“, 169 mit Referenzliteratur.

38 Simek, *Monster im Mittelalter*, 143–44.

35 Mielke, „*Nigra sum*“, 74.

Paratheologisch sind Texte dieser Art, weil es um menschliche Schuld geht. Relevant für das Nachdenken über Rassismus sind sie, weil die Natur der Nachkommen sich verändert durch die Schuld der Erzeuger; und diese Depravierung der Natur ist unwiderruflich. In der rabbinischen Literatur sind es zwei Stellen aus dem Buch ‚Genesis,‘ die für dieses Thema zentral sind, erstens die Erzählung von dem Brudermörder Kain und von dem Mal, mit dem Gott Kain markiert, zweitens die Erzählung vom Fluch Noahs über seinen Enkel Kanaan, den Sohn Hams: Kanaan und seine Nachkommen werden zur Sklaverei verdammt. Hingegen ist die Erzählung von den Adamstöchtern nicht biblisch, daher als volkssprachliche Dichtung nicht von theologischer Relevanz, dennoch aber von theologischer Wirkung, weil Theologen auf die Probleme antworten mussten, die sich in den Erzählungen stellten. Interessant ist nun, dass der Fluch Hams anscheinend im Christentum nicht verbunden wurde mit marginalen Wesen oder mit dunkelhäutigen Menschen. Genau das ist aber in der islamischen Kultur passiert. Zwar bezogen schon vereinzelt rabbinische Kommentare in der Spätantike diesen Fluch (Genesis 9,25) auf die Afrikaner. Aber erst in der frühislamischen Literatur des 9. Jahrhunderts wurde die Verdammnis zur Sklaverei mit der Hautfarbe verbunden, so bei den Schriftstellern Ibn Qutayba und Tabari. Der Fluch hat also, anders als in der Bibel, eine doppelte Konsequenz: Der Enkel Noahs wird nicht nur mitsamt seinen Nachkommen zur Sklave-

rei verdammt, sondern obendrein wechselt Kanaan—oder bereits sein Vater Ham—die Farbe: er wird schwarz. Diese rassistische Interpretation des Fluchs über Ham verbreitete sich in der gesamten islamischen Welt, obwohl sie dem Koran widersprach.³⁹ Doch erst 1444 gelangte diese Version nach Europa, und zwar über den portugiesischen Reisenden Gomes de Zurara. Er erzählt in seiner *Crónica da Guiné*, dass die muslimischen Sklavenjäger in Westafrika ihre Versklavungskriege mit dem Fluch Noahs über Ham rechtfertigten.⁴⁰

Während der szientistische Rassismus aus der islamischen Welt importiert wurde, scheint das nicht der Fall gewesen zu sein bei der paratheologischen Konstruktion von rassistischen Unterschieden. Denn auf analoge Weise entsteht sowohl in der islamischen Welt wie in der christlichen die Vorstellung, defiziente Menschen—seien es Monster, Pygmäen oder die dunkelhäutigen Menschen—seien um ihre perfekte menschliche Natur gebracht worden durch die Schuld ihrer Stammeltern. Ein Unterschied freilich bleibt: Jene Texte, die im christlichen Kulturraum den dunkelhäutigen Menschen das volle Menschsein absprechen, behandeln die Schwarzen als eine Variante unter den Monstertypen; sie betrachten sie nicht als prädestinierte Sklaven. Auch haben jene Texte keineswegs die kulturelle Hegemonie, sondern stoßen auf ernstzunehmende Wi-

39 Vgl. Goldenberg, *Curse of Ham*, 171–74.

40 Vgl. Goldenberg, *Curse of Ham*, 175.

dersacher. Einer von diesen ist Wolfram von Eschenbach.

Im Blick auf die volkssprachliche Semantik ist noch ein weiterer Punkt zu klären: „Mohr bedeutete allgemein Maure, Maghrebiner, Araber, nicht Neger [...] und bezog sich auf die Bevölkerung (auch Neger) aller arabischen Länder.“⁴¹ Noch nicht einmal das Adjektiv „morvarn“ weist eindeutig auf „Mohren“ hin: „die ‚Mohrenschwärze‘ ist also zu dieser Zeit kein rein rassistisch konnotiertes Attribut. [...] Die schwarze Hautfarbe ist eine Grenzfarbe par excellence, sie markiert eine Scheidelinie in topographischer Hinsicht (Orient-Okzident, diesseitige Welt-Höllensphäre) sowie in normativer Hinsicht (gesund-krank, kulturell eigen-fremd, gute Gesinnung-böse Gesinnung).“⁴² Das scheint plausibel im Horizont einer strukturalistischen Konzeption der kulturellen Semantik. Freilich wäre eine solche Semantik ein geistiges Gefängnis, das dem Denken—auch der Dichter—die Wege vorzeichnet. Wolframs *Parzival* aber folgt dieser Semantik nicht, sondern dementiert sie. Es gab viele Weisen, über das Fremde nachzudenken, und diese Diskurse konkurrierten miteinander und widersprachen sich.

41 Goetz, „Orient der Kreuzzüge“, 11. Auch im *Parzival* muss die schwarze Hautfarbe der Mohrin eigens attribuiert werden: „diu swarze Moerinne, / des landes küneginne“ heißt es von Belakane (V. 35,21f.). Dies ist kein „Pleonasmus“, wie Müller, *Feirefiz*, 94–95 meint. Folglich ist es unnötig und m. E. ein Irrweg „swarz [...] als eine Art soziale Kategorie zu verstehen.“

42 Oster, *Die Farben höfischer Körper*, 134.

Statt den im Mittelalter weit verbreiteten binären Farbschematismus weiß-schwarz auch für den *Parzival* umstandslos zu postulieren und schwarz mit hässlich und böse zu konnotieren, ist darauf zu achten, welche Kategorien—ästhetisch, erotisch, moralisch, religiös, intellektuell, ethnisch, kulturell—Wolfram in seinem poetischen Text aufruft, um den Umgang mit dem Fremden zu beschreiben. Da spielt die schwarze Hautfarbe neben der Religion als Differenzmerkmal in der Tat eine beachtliche Rolle—nur: in welchem Register?⁴³

V

Schon bei der ersten Begegnung mit der schwarzen Königin entflammt die Liebe in dem weißen Ritter. Gahmuret tut in der Nacht kein Auge zu: „in brâhte dicke in unmaht / diu swarze Moerinne, / des landes küneginne“—„Die ließ ihm oft die Sinne

43 Schausten, *Suche nach Identität*, 81 nimmt in der Folge von Joachim Bumkes Studie *Die Blutstropfen im Schnee* an, dass Gahmuret durch die Schwärze in seiner Wahrnehmung behindert und in der Folge seine Erkenntnis eingeschränkt ist: „Dabei lassen die angeführten Zitate erkennen, dass die narrative Inszenierung der schwarzen Hautfarbe wohl weniger die Partizipation der Episode an einem rassistischen Diskurs indiziert [...], sondern dass die Konzeptualisierung der dunklen Hautfarbe bei Wolfram wohl in erster Linie am Diskurs von Wahrnehmen und Erkennen ausgerichtet ist.“—Ernst, „Haut-Diskurse“, 167–68 sieht „mit Hilfe der visuellen Semiotik der Haut ethnographische Perspektiven eröffnet, Auto- und Heterostereotypen im Umgang mit dem Fremden skizziert, in Umrissen eine Gegenästhetik zu okzidentalischen Schönheitsvorstellungen entworfen und ansatzweise ein Toleranzkonzept [...] entwickelt.“

schwinden, die schwarze Mohrin, die Königin des Landes“ (V. 35,20–22). Der Tag ist noch nicht „licht,“ die Nacht ist nicht mehr schwarz, als der ruhelose, liebessehnsüchtige und kampfbegierige Gahmuret sein Bett verlässt: „der hêrre ân allez slâfen lac, / unz errkôs den grâwen tac: / der gap dennoch niht liechten schîn“—„Der Herr lag im Bett ohne alles Schlafen, bis er ein erstes Grau des Tags erhaschen konnte—der gab noch kein wirkliches Licht“ (V. 36,3–5). Nach nur einer Nacht und einem Tag, an dem Gahmuret die Belagerer Belakanes in ritterlichen Tjosten besiegt, wird ihm bereits der Minnelohn gewährt: „entwâpent mit swarzer hant / wart er von der kûnegîn. / ein declachen zobelîn / und ein bette wol gehêret, / dar an im wart gemêret / ein heinlîchiu êre. [...] dô phlac diu kûneginne / einer werden sîezer minne, / und Gahmuret ir herzen trût. / ungelîch was doch ir zweier hût“—„Entwaffnet wurde er mit schwarzer Hand, von der Königin nämlich. Unter einer Decke aus Zobel, in einem prächtigen Bett wurden ihm noch mehr Ehren angetan, ohne jeden öffentlichen Pomp. [...] Da lag die Königin in süßer edler Liebe bei Gahmuret, den hatte sie von Herzen lieb. Und es war doch die Haut dieser zwei verschieden“ (V. 44,18–30).

An den letzten Textzitaten wird deutlich, dass der Erzähler die schwarze Hautfarbe als Differenzmerkmal und erotisierende Komponente einsetzt, keinesfalls aber als Signum der Minderwertigkeit. Und auch Gahmurets anfängliche Abneigung gegen den Kuss einer Schwarzen findet in seiner Liebe zu Belakane

keine Wiederholung. Als er wenig später die schwangere Ehefrau heimlich verlässt und ihr nur einen Brief hinterlässt, sucht er eine Ausflucht, die er leichtlich im Argument, sie hänge der falschen Religion an, findet: „diu schrift ir sagen begunde / ‚Hie entbiutet liep ein ander liep. / ich pin dirre verte ein diep: / die muose ich dir durch jâmer steln. / frouwe, in mac dich niht verheltn, / wær dîn ordn in mîner ê, / sô wær mir immer nâch dir wê: / und hân doch immer nâch dir pîn“—„Ich bin jetzt ein Dieb geworden, mein Unglück hat mich gezwungen, diese Fahrt zu stehlen. Meine Dame, das kann ich dir nicht verschweigen: Wäre nur dein Glaube in der Ordnung meiner Religion, so müsste ich mich immer nach dir sehnen—und auch so, wie es ist, werde ich dich immer mit Schmerzen vermissen.“ (V. 55,20–27). Alle aber wissen, dass dies nur ein vorgeschobener Grund ist, dessen Fadenscheinigkeit sich in Belakanes unverzüglichem Angebot, zum Christentum überzutreten (V. 56,28), offenbart: „sîme gote ze êren,‘ sprach daz wîp, / ‚ich mich gerne toufen solte / unde leben swie er wolte.“—„seinem Gott zu Ehren,‘ sprach die Frau, ‚will ich mich gerne taufen lassen und so leben, wie immer er es wünschen könnte.“ (V. 57,6–8). Ebenso unmissverständlich klar macht der Dichter durch Figurenrede Gahmurets, dass weder mangelnde Liebe noch ein Widerwille gegen die Hautfarbe der „swarzen Moerinne“ diesen zur Flucht drängte: „nu wænt manc ungewisser man / daz mich ir swerze jagte dane: / die sah ich für die sunnen ane. / ir wîplich prîs mir

füebet leit: / si ist [ein] bukel ob der werde-
keit.“—„Jetzt wird es aber manchen geben,
der es nicht besser weiß und glaubt, daß die
Schwärze ihrer Haut mich fortgetrieben hät-
te: Die war doch ein Sonnenstrahl in meinen
Augen. Die Güte dieser Frau macht mich
leiden; sie ist der Schilbuckel, erhaben und
glänzend im Adel.“ (V. 91,4–8). Stattdessen
wird deutlich, dass es eine unkontrollierba-
re drängende Sehnsucht nach permanenter
und tätiger Ritterschaft ist, die Gahmuret
immer wieder fortdrängt—ein Vorgang, der
sich im Herrschaftsgebiet seiner zweiten wei-
ßen Frau wiederholt—und ihn schließlich in
den Tod treibt. Damit beantwortet sich die
oft gestellte Frage: Warum langweilt sich
Gahmuret bei den Mohren? „liute vinster sô
diu naht / wâr n alle die von Zazamanc: / bî
den dûht in diu wîle lanc“—„Dunkel wie die
Nacht waren alle diese Leute in Zazamanc.
Bei denen hier, dachte er, würde die Zeit ihm
lang werden“ (V. 17,24–26). Nicht die Moh-
ren langweilen ihn und schon gar nicht die
schöne „Moerinne“, sondern seine ritterliche
Rast- und Ruhelosigkeit jagt ihn fort.⁴⁴

44 Noltze, „bî den dûht in diu wîle lanc“, 119 sieht Gah-
murets „Langeweile“ bei den Mohren als „Flucht-Vor-
bereitung des Erzählers für seinen Protagonisten (den es
bei Belakane ja nicht halten darf).“ (Hervorhebung im
Original).—Dietl, „Isold und Feirefiz“, 172 begründet
Gahmurets Weggang gerade mit dessen „Identitätssu-
che in der Fremderfahrung“, die er bei der französisch
sprechenden „perfekte[n] höfische[n] Dame“ Belacane
„trotz ihrer Hautfarbe und ihrer heidnischen Religion“
wegen der strukturellen Gleichheit der Kulturen von
Orient und Okzident nicht findet.

VI

Einen besonderen Akzent bekommt die
Liebesgeschichte zwischen schwarz und
weiß durch die gescheckte Frucht dieser in-
terkulturellen Liebe: Feirefiz. Der weltlite-
rarisch berühmte Halbbruder Parzivals wird
als Mulatte geboren, aber die Pigmente ver-
teilen sich bei ihm besonders apart: „Feire-
fiz“ = „bunter Sohn“, so nennt ihn Belakane,
denn Haut und Haar sind „fair/veir“ afzr.
für „bunt, grauweiß gemustert.“ An ande-
ren Stellen heißt es von ihm, er sei zwei-
farbig wie eine Elster: „Als ein agelster wart
gevar / sîn hâr und och sîn vel vil gar“—
„Wie eine Elster war er gefärbt, sein Haar
genauso wie die Haut am ganzen Leib“ (V.
57,27–28).⁴⁵ Wieso hat Wolfram diesen ge-
scheckten Menschen erfunden, der nicht
nur uns moderne Leser aufs Höchste ver-
wundert? Schließlich wusste man sehr wohl
durch jahrhundertelangen Kulturkontakt in
Spanien, in Süditalien, bei Kreuzzügen in
den Orient, dass die Kinder aus Mischver-
bindungen bräunlich in allen Schattierun-
gen sind. Es ist also Vorsatz im Spiele, wo-
bei der Dichter damit rechnen konnte, dass
sein erfahrenes Publikum die Künstlichkeit
dieser Segregation der Farben erkannte.
Die Hautfarben-Collage gibt dem Erzähler

45 Dass mit dem elsternfarbenen Menschen ein Bo-
gen zum Prologprogramm geschlagen wird, ist der
Parzival-Forschung natürlich nicht entgangen und
lädt die Feirefiz-Figur mit zusätzlicher Bedeutung auf.
Ernst, „Haut-Diskurse“, 167 meint sogar: „Hautfarbe
wird damit für den Leser zum Wegweiser durch den
verschlungenen Text und zu einem wichtigen Schlüssel
für die Interpretation des gesamten Romans.“

die Möglichkeit, weiße und schwarze Farbe distinkt zu halten, beide Anteile seiner schönen Eltern zu visualisieren.⁴⁶ Und so hat die schwarze Belakane die Chance, den geliebten Mann im Sohn nicht nur wiederzuentdecken, sondern sogar mit Küssen auf die weißen Haut- und Haarstellen, seinen Beitrag an der gemeinsamen Liebesfrucht, zu ehren und zu liebkosen: „die frouwe an rehter zît genas / eins suns, der zweier varwe was, / an dem got wunders wart enein: / wîz und swarzer varwe er schein. / diu kûngîn kust in sunder twâl / vil dicke an sîniu blanken mâl“—„Als die rechte Zeit gekommen war, da brachte die Dame einen Sohn zur Welt, der war von zweierlei Farbe; an ihm wollte Gott ein Wunder wirken: Weiß schien seine Haut und schwarz. Die Königin küßte ihn sogleich sehr oft auf seine weißen Male“ (V. 57,15–20).

Ein weiterer Grund für die Feirefiz-Figur in dieser körperlichen Gestalt ist eine gesteigerte Fremdheit, die Feirefiz bei seinen Auftritten im Abendland umweht: Er ist nicht nur der märchenhaft reiche und stets unbesiegte Ritter aus dem Orient, er ist zudem das personifizierte Fremde, ein Fremdes aber, das über das Höfische gut zu integrieren ist, denn abstoßend und furchteinflößend wie die Gralsbotin Kundrie ist Feirefiz ganz und gar nicht. Nur der kleine Lohen-

grin fürchtet sich davor, den gescheckten Onkel zu küssen, eine Ängstlichkeit, die man bei Kleinkindern oft antrifft und die die Gesellschaft belustigt (V. 805,28ff.). Die Zeichnung des Feirefiz als des Fremden beschäftigt Wolfram über die Maßen.⁴⁷ Immer wieder lässt er sich neue Pointen einfallen, fügt der Exotik des gescheckten Äußeren weitere Facetten hinzu, z. B. wenn er bei einem der zahlreichen Kussrituale im 15. Buch des *Parzival* anmerkt, dass das schwarz-weiße Antlitz des Feirefiz einen zur Hälfte roten Mund aufweist (758,16ff.). Ob eine rote Ober- mit einer schwarzen Unterlippe kontrastiert oder die Trennung der Farben wie beim Mi-Parti entlang einer Senkrechten erfolgt, überlässt Wolfram unserer Phantasie. Drittens liegt der Schlüssel zu Feirefiz' elsternfarbigem Äußeren in der Komplementarität zu Parzivals elsternfarbigem Inneren. Dies aber betrifft die Gesamtinterpretation des *Parzival* und kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

Schließen möchte ich mit einer letzten Textstelle, die das Verhältnis der Hautfar-

46 Kellner, „Wahrnehmung“, sieht in Feirefiz „Osten und Westen, Heidentum und Christentum genealogisch“ verschränkt (S. 35) und pointiert: „Seine schwarz-weiß gefleckte Haut [...] zeigt als Schauseite seines Körpers seine Herkunft“ (S. 34).

47 Hierauf hat Dietl, „Isold und Feirefiz“, 172 den Fokus gelegt: „Feirefiz [...] ist sichtbarer Ausdruck der Identitätssuche des Vaters in der Fremderfahrung. Gott wirkt an ihm das Wunder, dass seine Haut und seine Haare schwarz-weiß gefleckt sind (57,17): Klar unterscheidbar und doch geeint erscheinen hier Eigenes und Fremdes. Feirefiz sucht nun seinerseits Identität in der Fremderfahrung und begibt sich auf Vatersuche in die ferne Fremde.“—Kellner, „Wahrnehmung“, 37–38 sieht in „Feirefiz' Art, in seinem Blut, in der Farbe seiner Haut und in der von ihm ausgehenden Genealogie“ das „Heterogene und Widersprüchliche“ verknüpft, eben nicht aufgelöst.

ben, die auf Feirefiz' Körper aufscheinen, ohne sich zu mischen, in eine nun nicht mehr wertfreie Relation setzt—wie noch beim Elsternvergleich. Als Parzival nach der Farbe von Feirefiz' Gesicht gefragt wird, antwortet er, sein Halbbruder sehe aus wie ein beschriebenes Pergament, schwarz und weiß: „dô sprach Herzeloyden kint / ,als ein geschriben permint, / swarz und blanc her unde dâ.“—„Da sprach der Herzeloyde Kind: ,Wie ein beschriebenes Stück Pergament, schwarz und weiß durcheinander.““(V. 747,25–27.)⁴⁸ Damit ist nicht nur die distinkte Verteilung der beiden Farben festgelegt, die bereits Belakane verstehend nutzte, um die weißen Flecken ihres Babys zu küssen. Hier ist die Umkehrung der alten in

Philosophie und Naturkunde gefundenen, in Poesie und Literatur tradierten *forma-materia*-Relation vollzogen: Traditionell ist die Materie der ungeformte Stoff und somit in der geschlechterspezifischen Verteilung die Domäne der Frau, dem Mann eignet es, dem Ungestalteten eine Form zu geben; so zieht der Mann mit dem Pflug die Furchen in den Acker, um seinen Samen in den feuchten Boden zu geben.⁴⁹ Schreiben ist in allen Kulturen die Bearbeitung eines Materials mit einer unverwischbaren Spur, dem Charakter. „Charakter“ ist zunächst das griechische Wort für das eingekerbte Schriftzeichen, den „Buchstaben.“ Die beiden Pole, die im Akt des Schreibens immer schon verbunden sind, sind der phallische Stylus und die weibliche Materie, das aktive Einprägen und das passive Empfangen von Prägungen. Hilde Domin formuliert es in ihrem Gedicht ‚Schrift‘ so:

Wo du mich pflügst
Bleibt die Furche.
Meine Schrift auf dir
Ist wie ein Zeichen im Sand
das jeder Nachtwind verweht.

48 Zum Bild des beschriebenen Pergaments, das nur einmal und nur durch den Helden Parzival evoziert wird, vgl. Schausten, *Suche nach Identität*, 86 mit Fußn. 92, die überlegt, ob diese Stelle zu lesen ist als „Hinweis darauf, dass das Schwarze nur gesehen werden kann, wenn es auf der Kontrastfolie des Weißen erscheint.“—Vgl. Dietl, „Isold und Feirefiz“, 173: „Er, der von sich aus den Dialog eröffnet, um dem Helden die Augen zu öffnen, dass das Fremde und das Eigene eins und aus einem Ursprung entstanden sind, entspricht so dem Buch selbst, das diese Erfahrung vermitteln möchte.“—Man könnte „diese von Wolfram neu eingeführte Figur vielleicht als eine wandelnde Schriftmetapher verstehen, [...] als verhüllte Selbstanzeige eines Dichters, der später als *Wolfram von Eschenbach* mit seinem Eigennamen in Erscheinung treten wird“, räsoniert Wandhoff, „Schwarz auf Weiß“, 152.—Brüggen, „Belacane, Feirefiz und die anderen“, 677f., Fußnote 17 weist am Rande ihres Aufsatzes über die problematische Interpretation einer Parzivalstelle durch Ilija Trojanow auf die noch nicht ausgeschöpften Deutungsdimensionen hin, die der Pergamentvergleich eröffnet, und zwar im Hinblick auf den Schriftdiskurs, den Genderdiskurs und den Kolonialismuskurs.

49 Meine Überlegungen berühren sich hier mit denen Haiko Wandhoffs, der die heraldischen Aspekte überzeugend herausarbeitet und zudem die Ähnlichkeit von Anker und Pflug und dessen metaphorischen Gebrauch für das Schreiben im Mittelalter betont: „Der schwarze Anker gräbt sich in den weißen Sand von Patelamunt, wo er in Gestalt von Feirefiz wahrhaft bleibende Spuren hinterlassen wird: Spuren, von denen es später heißen wird, sie sähen aus wie beschriebenes Pergament.“ (Wandhoff, „Schwarz auf Weiß“, 154).

Diese Relation aber kehrt Wolfram um: Die schwarze Frau ist die Tinte, die der weißen Haut des Gahmuret ihre unauslöschlichen Zeichen eingeschrieben hat in der Gestalt der gescheckten Frucht Feirefiz.⁵⁰

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN

Wolfram von Eschenbach. *Parzival. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn*. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2006.

---. *Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der Parzival-Interpretation von Bernd Schirok*. Übersetzt von Peter Knecht. Berlin: de Gruyter, 2003.

Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung von Kathryn Smits. Berlin: Erich Schmidt, 1972.

50 Feirefiz' Zweifarbigkeit ist ein göttliches Wunder (V. 57,17–18), aber das Pergament mit Namen Feirefiz ist kein „Schriftstück Gottes“; es zeigt sich an Feirefiz' Leib auch nicht „die Fleischwerdung des Wortes,“ wie Nicole Müller meint (Müller, *Feirefiz*, 315). Allenfalls wirkt Gott das Wunder, dass sich auf Feirefiz' Haut die schwarze Herkunft in die weiße einschreibt, ohne dass es zu einer Vermischung kommt.

Für die Einrichtung des Typoskripts und die Überprüfung der bibliographischen Angaben danke ich Gina Leffers herzlich.

FORSCHUNG

Biller, Peter. „The Black in Medieval Science: What Significance?“ In *Proceedings of the 5th Annual G. Lehrman Center International Conference at Yale University. November 2003*, 1–16. New Haven, Connecticut: 2003.

Brüggen, Elke. „Belacane, Feirefiz und die anderen. Zur Narrativierung von Kulturkontakten im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach.“ In *Figuren des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien*, herausgegeben von Christian Moser und Linda Simonis, 673–92. Göttingen: V&R unipress, 2014.

---, und Dorothee Lindemann. „Unschärfen. Überlegungen zur Syntax des ‚Parzival‘.“ In *PerspektivWechsel oder: Die Wiederentdeckung der Philologie. Bd. 2: Grenzgänge und Grenzüberschreitungen. Zusammenspiele von Sprache und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, herausgegeben von Nina Bartsch und Simone Schultz-Balluff, 397–432. Berlin: Erich Schmidt, 2016.

Bumke, Joachim. *Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach*. Tübingen: Niemeyer, 2001.

---. *Wolfram von Eschenbach*. Stuttgart: Metzler, 2004.

Dallapiazza, Michael. „Der Orient im Werk Wolframs von Eschenbach.“ In *Deutsche Kultur und Islam am Mittelmeer. Akten der Tagung Palermo, 13.–15. Nov. 2003*, herausgegeben von Laura Auteri und

- Margherita Cottone, 107–19. Göppingen: Kümmerle, 2005.
- Dietl, Cora. „Isold und Feirefiz. Fremde Spiegelbilder der Helden.“ In *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*, herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe u.a., 167–77. Tübingen: Niemeyer, 2007.
- Ebenbauer, Alfred. „Es gibt ain mörynnē vil dick susse mynnē.“ Belakanes Landsleute in der deutschen Literatur des Mittelalters.“ *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 113 (1984): 16–42.
- Ernst, Ulrich. „Haut-Diskurse. Semiotik der Körperoberfläche in der Erzählliteratur des hohen Mittelalters.“ In *Körperkonzepte im arthurischen Roman*, herausgegeben von Friedrich Wolfzettel, 149–200. Tübingen: Niemeyer, 2007.
- Flaig, Egon. *Weltgeschichte der Sklaverei*. München: Beck, 2011.
- Goetz, Hermann. „Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs ‚Parzival‘.“ *Archiv für Kulturgeschichte* 49 (1967): 1–42.
- Goldenberg, David M. *The Curse of Ham. Race and Slavery in early Judaism, Christianity and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Kellner, Beate. „Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘.“ In *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Teil 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*, herausgegeben von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel und Thomas Kaufmann, 23–50. Berlin: de Gruyter, 2009.
- Lévi-Strauss, Claude. „Race et culture.“ In ders.: *Le regard éloigné*, 21–48. Paris: Plon, 1983.
- , und Didier Éribond. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob, 1988.
- Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Mielke, Andreas. „*Nigra sum et formosa*.“ *Afrikanerinnen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Texte und Kontexte zum Bild des Afrikaners in der literarischen Imagologie*. Stuttgart: heliant edition, 1992.
- Müller, Nicole. *Feirefiz – Das Schriftstück Gottes*. Frankfurt a.M.: Lang, 2008.
- Noltze, Holger. „bî den dûht in diu wîle lanc – Warum langweilt sich Gahmuret bei den Mōren? (Zu Pz. 17,26).“ In *bickelwort und wildiu maere*. *Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Dorothee Lindemann, Berndt Volkmann und Klaus-Peter Wegera, 109–19. Göppingen: Kümmerle, 1995.
- Oster, Carolin. *Die Farben höfischer Körper. Farbattribuierung und höfische Identität in mittelhochdeutschen Artus- und Tristanromanen*. Berlin: Akademie Verlag, 2014.
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens, II/2: Das Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 2004.
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

- Raucheisen, Alfred. *Orient und Abendland. Ethisch-moralische Aspekte in Wolframs Epen ‚Parzival‘ und ‚Willehalm‘*. Frankfurt a.M.: Lang, 1997.
- Rosenthal, Erwin Isak Jakob. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: University Press, 1958.
- Samples, Susan T. „Belacane, Other as Another in Wolfram von Eschenbach’s ‚Parzival.‘“ In *On Arthurian Women. Essays in Memory of Maureen Fries*, herausgegeben von Bonnie Wheeler und Fiona Tolhurst, 187–98. Dallas: Scriptorium Press, 2001.
- Schausten, Monika. *Suche nach Identität. Das Eigene und das Andere in Romanen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau, 2006.
- Segal, Charles. *Islams Black Slaves. The Other Black Diaspora*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Simek, Rudolf. *Monster im Mittelalter. Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen*. Köln: Böhlau, 2015.
- Slanička, Simona. „Der zweifarbige Bastard. Exemplarische Mischlinge im Mittelalter.“ In *Bastard. Figurationen des Hybriden zwischen Ausgrenzung und Entgrenzung*, herausgegeben von Andrea Bartl und Stephanie Catani, 49–65. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Snowden, F. M. *Before Colour Prejudice. The Ancient View of Blacks*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Tuplin, Christopher. „Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudice.“ In *Ancient Greeks West and East*, herausgegeben von G. R. Tsetschladze, 47–75. Leiden: Brill, 1999.
- Wandhoff, Heiko. „Schwarz auf Weiß – Rot auf Weiß. Heraldische Tinkturen und die Farben der Schrift im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach.“ In *Die Farben imaginierter Welten. Zur Kulturgeschichte ihrer Codierung in Literatur und Kunst vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Monika Schausten, 147–67. Berlin: Akademie Verlag, 2012.

ZUR ALLEGORIE UND ALLEGORESE AMORS IM MITTELALTER

Peter Kern

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft,
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

„ERGO HIS ALIGERUM DICTIS ADFATUR Amorem“ (mit diesen Worten also redet sie [scil. Venus] den geflügelten Amor an): Dieser Vers aus Vergils *Aeneis* (I, 663) wurde für die mittelalterliche Auffassung von der Liebe sehr bedeutsam, weil der lateinische Grammatiker Servius (um 400 n.Chr.) in seinem *Aeneis*-Kommentar diesen Satz zum Anlass nahm, über das Aussehen und Wesen Amors nachzudenken; er geht dabei von der ihm gewohnten bildlichen Vorstellung Amors aus, nach welcher der Liebesgott (der auch Cupido genannt ist) als Knabe imaginiert wurde, mit Flügeln versehen, Pfeile tragend; und diese Merkmale des Amor-Bildes deutet er auf Eigenschaften der Liebe aus:

quia turpitudinis est stulta cupiditas, puer pingitur ...; item quia imperfectus est in amantibus sermo, sicut in puero, ut [...] incipit effari mediaque voce resistit. alatus autem ideo est, quia nihil amantibus levius, nihil mutabilius invenitur...sagittas vero ideo gestare dicitur, quia et ipsae incertae velocisque sunt. (663, 6–13)¹

Als Knabe (heißt es hier) werde Amor dargestellt, weil sich der Liebende wie ein Knabe verhalte, *stultus* nämlich (einfältig, töricht) in seiner *cupiditas* (in seinem leidenschaftlichen Verlangen) nach etwas, was eigentlich *turpitude* (Schimpflichkeit, Unsittlichkeit) sei (gemeint ist offenbar der Akt der

1 Rand, *Servianorum*, 280.

Liebesvereinigung); und von knabenhafter Insuffizienz sei auch die Rede der Liebenden, insofern sie (in Gegenwart der Geliebten nämlich) oft genug wie Knaben zu reden beginnen und mitten in der Rede stocken; geflügelt sei Amor aber deswegen, weil sich nichts finden lasse, was flüchtiger, leichtsinniger, nichts, was veränderlicher, launischer sei als die Liebenden; und dass Amor Pfeile trage (wobei offenbar an die geringe Treffsicherheit und zugleich große Geschwindigkeit der Pfeile gedacht ist), werde deshalb gesagt, weil auch die Liebenden selbst unzuverlässig und schnell seien.

Kein Zweifel: Servius hat keine hohe Meinung von den Liebenden und der Liebe, wobei dem antiken Liebesgott freilich bitteres Unrecht geschah, da er doch mehr sein wollte als lediglich die Personifikation des auf bloße Sexualität reduzierten ‚amor carnalis‘. Gleichwohl blieb die Amor-Allegorese des Servius lange Zeit maßgeblich, wie man Äußerungen von Theologen des 6. bis 12. Jahrhunderts entnehmen kann, die (zum Teil bis in die Formulierung hinein) auf seinen *Aeneis*-Kommentar zurückgreifen, dabei allerdings auch die auslegungsfähigen Attribute Amors vermehren: Isidor von Sevilla (560–636)² und Hrabanus Maurus (ca. 776–856)³ erwähnen zusätzlich die Fackel, die das Herz entflammt; Theodulf von Orleans (ca. 760–821)⁴ gibt dem Liebesgott neben dem Pfeil den Bogen in die Hand, auch Wurf-

lanze, Fackel und Gift; nach Remigius von Auxerre (9. Jh.)⁵ verweist der *nudus* (nackte) Amor darauf, dass der—auch bei ihm als *turpitude* gewertete—Liebesakt *a nudis* (von Nackten) vollzogen werde; Guibert von Nogent (1063–1124)⁶ stellt sich Amor (ohne Gewährsmann in der Antike) als blind vor, weil die Liebenden ohne planende Voraussicht handeln würden, und er gibt (mit Berufung auf Ovid) dem Liebesgott zwei Pfeile bei (einen, der die Liebe bewirkt, und einen, der die Liebe verhindert).

Erwähnen will ich auch die sog. ‚Mythographen‘ des 12./13. Jahrhunderts, mythologische Handbücher für den Schulunterricht. In *Mythographus* II (46,6–14)⁷ ist Amor/Cupido als nackter, geflügelter Knabe mit Pfeilköcher und Fackel beschrieben, ähnlich in *Mythographus* III⁸ (vielleicht von Alexander Neckham verfasst), wobei hier noch—wie schon bei Guibert von Nogent—zwischen zwei Pfeilen Amors unterschieden wird, einem aus Gold und einem aus Blei (*Aurea autem sagitta amorem mittit, plumbea tollit*), eine Angabe, die wieder auf Ovid verweist, auf die Erzählung von Apollo und Daphne in seinen *Metamorphosen* (I, 452–74, bes. 468–71). Im Prozess der erweiternden Weitergabe der Amor-Allegorese des Servius erhielt der Liebesgott im Mittelalter schließlich auch Attribute, die ihm in der Antike noch fremd waren (die Augenbinde nämlich

2 *Etymologiae* VIII,80 (PL 82, 322 C).

3 *De Universo* XV,6; Text wie bei Isidor von Sevilla.

4 *Carmina* IV, I (PL 105, 332 C/D).

5 Lutz, *Remigii Autissiodorensis Commentum*, Lib. I, 8.22, 81.

6 *Opusculum de virginitate*, cap. X (PL 156, 597 B/C).

7 Kulcsár, *Mythographi Vaticani*, 130.

8 Zitiert bei: Panofsky, *Studien zur Ikonologie*, 175, Anm. 33.

und die Krone); und—zumal im deutschsprachigen Raum, in dem das Wort für die Liebe ja ein Femininum ist—begegnet neben dem männlichen Amor auch ‚Frau Minne,‘⁹ ein Gestaltwandel, der sicherlich noch durch den Einfluss der Liebesgöttin Venus befördert wurde. Natürlich müssen im Einzelfall nicht alle Eigenschaften der Sinnfigur Amor (bzw. Frau Minne) gleichzeitig präsent sein, weder in Traktaten noch in der Dichtung oder der Kunst.

Auf Abbildungen will ich hier verzichten, lediglich hinweisen auf eine Bild-Text-Komposition: auf einen (in Weimar aufbewahrten) oberdeutschen Holzschnitt vom Ende des 15. Jahrhunderts¹⁰ mit der Darstellung des ‚amor carnalis,‘ aufgefasst als nackte Frau, geflügelt, mit einer Augenbinde, von einem Bogen zwei Pfeile schießend, ihr zu Füßen ein weiteres Accessoire (eine Salbenbüchse) und darunter ein Spruchband, auf dem *finis amoris* (das Ende der Liebe) zu lesen ist, ein warnender Hinweis auf die Folgen der fleischlichen Liebe, nämlich Tod und Hölle, einprägsam unter dem Spruchband verbildlicht durch einen weit geöffneten Höllenrachen, aus dem mächtige Flammen empor-

lodern. Die Warnung wird noch verstärkt durch mehrere das zentrale Bild flankierende Kirchenlehrer mit deutschsprachigen Texten und durch ein über der Allegorie stehendes kleines Bildgedicht:

Die lieb ist nackt und plint und plos. /
Des kumbt manger man von treu wegen
in der helle schos. / Sie hat zween flugel
die sein unstill. / Sie kann salben und
verwunden, / Wo sie woll zu stunden. /
Ire wort sint listig und behend. / Gar pit-
ter ist der snoden lieb end.

In der deutschen Dichtung des Mittelalters¹¹ bietet der Eneasroman Heinrichs von Veldeke¹² (zwischen 1183 und 1190 vollendet) einen relativ frühen Beleg für das Auftreten der Liebesgottheit mit ihren Attributen, nämlich in dem Gespräch, das die latinische Königin mit ihrer Tochter Lavinia führt, um diese zu ermuntern, ihre Liebe dem Fürsten Turnus zu schenken. Die Tochter aber weiß noch nicht, was Liebe ist; ihre Mutter muss es ihr erklären. Und das tut sie u.a. dadurch, dass sie (in den Versen 9910–51) die Tochter an eine ihr bekannte Amorstatue im Tempel erinnert und ihr durch die Ausdeutung der Attribute Amors (seiner Wurfspieße und seiner Salbenbüchse) das Wesen der Liebe zu erläutern sucht, welche die Menschen verwunde, dann aber auch wieder heile, ihnen Pein zufüge, danach aber beglückende Linderung der Qual.

9 So zeigt etwa das figürliche Muster eines spätmittelalterlichen Seidengewebes aus dem Frankfurter Städtischen Historischen Museum die geflügelte, gekrönte Frau Minne mit einem Pfeil und einer brennenden Fackel, verehrt von zwei jungen Männern: Lauffer, *Frau Minne in Schrifttum und bildender Kunst*, Abb. 1.

10 Heitz, *Einblattdrucke*, Abb. 14; vgl. auch: Panofsky (wie Anm. 8), Abb. 84 (das nicht ganz vollständig reproduzierte Bild) und S. 177, Anm. 41 (das Gedicht über dem Bild).

11 Zum Thema: u.a. Blank, *Minneallegorie*.

12 Ettmüller, *Heinrich von Veldeke*.

Etwas genauer will ich den Minneleich des Wilden Alexander (2. H. 13. Jh.)¹³ referieren und kommentieren. Der lange, 22 Versikel umfassende Leich setzt ein mit einer Liebesklage, vorgetragen in der Ich-Form. Der Liebende klagt über die ihm nach anfänglich froher Hoffnung von der Minne zugefügte Liebespein, darüber, dass er allein—ohne seine Herrin (seine Geliebte)—ein *schiltgeverte* der Minne (ein Kämpfer unter dem Heerschild der Minne) sein soll (Versikel I–IV), wobei er auf eine Vorstellung Ovids rekurriert, der in seinen *Amores* (I, 9,1) das Motto *Militat omnis amans et habet sua castra Cupido* ausgegeben, die Liebenden also als Krieger im Heer des Liebesgottes aufgefasset und beteuert hat, auch er selbst sei stets den *signa* (den Feldzeichen, der Standarte) Cupidos gefolgt (*Amores* II, 9a), so die bis ins Mittelalter hinein breit entwickelte Liebeskrieg-Metaphorik initiiierend.¹⁴

Auf die persönliche Liebesklage folgen im Leich (in den Versikeln V bis zur 1. Hälfte von Versikel VIII) allgemeingültige, in der Er-Form gehaltene Reflexionen über *übel unde guot* und die Möglichkeiten der Leidenerfahrung im ‚Dienst unter dem Schild der Minne.‘ Leid erfahre dabei: wer keine Gegenliebe findet; wer zwar Gegenliebe findet, ohne aber sein Liebesverlangen stillen zu können; wer zwar die Liebesfreuden genießt, dann aber den Trennungsschmerz umso bitterer empfinden muss; wer sich, gepeinigt

von den Qualen der Sehnsucht, dem Tod anheim gibt.

Nachdem sich der Sänger danach mit der Bitte an die Minne gewendet hat, sie möge ihm helfen, ihren Freunden den Schild der Minne und sie selbst bekannt zu machen, und nachdem er den Gefolgsleuten der Minne angekündigt hat, er werde sie nun das *zeichen* (das Wappenzeichen) und den *dôn* (den Kriegeruf, die Parole) der Minne wissen lassen (Versikel VIII, 2. Teil und Versikel IX), erfolgt dann (in den Versikeln X und XI) die Beschreibung des Wappenschildes:

Nu nemet war, daz ist der schilt
dar under manger hât gespilt:
ûf rôtem velde ein nacket kint
daz ist gekroenet unde ist blint;
von golde ein strâle in einer hant
und in der andern ist ein brant.

Daz kint hât ûf den rant gesprenget
zwêne vlügel nâch snellem vluge.
Der schilt ist ûz und ûz gespenget
an dem zeichn und an dem zuge.

Diese Schildbeschreibung bedarf der *glôse* (der Auslegung), wie der Sänger betont (Versikel XII); und nachdem er die Minne um Hilfe dabei angerufen hat (Versikel XIII), erläutert er ausführlich die Bedeutung des auf dem Schild Dargestellten (Versikel Xb–XVII). Dabei erfahren wir: Das Kind mit *strâle* und *brant* ist Amor, der seinen Pfeil schießt und mit seinem Feuerbrand (seiner brennenden Fackel) die Herzen zu heftiger Liebe entflammt (Versikel Xb). Als Kind werde Amor dargestellt, weil Amor sich bei seinem Tun und Handeln wie ein Kind verhalte; das Hoheitszeichen der Krone aber

13 von Kraus und Kornumpf, *Deutsche Liederdichter*, 15–19.

14 Vgl. Spies, *Militat omnis amans*; Kohler, *Liebeskrieg*.

trage er, weil er alles, was er angreife, besiegt (Versikel XIb und XIIb). Mit Amors Pfeil ist genauerhin der wechselseitige Blick Liebender gemeint, der in ihre Herzen dringt und dort eine Wunde (quälendes Verlangen nacheinander) erzeugt; mit Amors brennender Fackel ist das heftige Liebesfeuer gemeint, das in den Liebenden bei ihrer Umarmung entfacht wird (Versikel XIIIb–XV). In Amors Blindheit ist die Erfahrung angezeigt, dass manch einer ohne Verdienst geliebt werde; Amors Nacktheit möchte der Sänger—als offenbar zum Tabubereich gehörig—nicht kommentieren, er überlässt die Deutung seinem Publikum, das ja (nämlich aus der Amor-Allegorese-Tradition) schon wissen kann, was damit gemeint sei: dass Amor sein Spiel nackt betreibe (Versikel XVI). Amors Flügel deuten *wünschen und gedenken* der Liebenden an (ihr Liebesverlangen und das stete Aneinander-Denken), und dass Amor seine Flügel nach oben und nach unten zu lenken vermag, meint, dass sich die Liebe auf ein hohes oder niederes Ziel ausrichten kann; die rote Farbe des Wappenschildes signalisiert die tödliche Gefahr, der sich der Liebende wegen seiner Herzensdame ausgesetzt sehen kann (Versikel XVII). Und schließlich wird noch (im letzten Versikel, in XVIII)—wie versprochen—der *dôn* der Minne genannt: Es ist das *ach unde owê*, das schon die in Liebesbanden gefangenen Griechen vor Troja als *croije* (Schlachtruf, Kampfpärole) angestimmt haben und dem sich auch jetzt alle unter Amors Schild Kämpfenden nicht entziehen können.

Allegorie und Allegorese der Liebesgottheit ist auch zentraler Bestandteil der um 1300 verfassten Minnelehre des Johann von Konstanz¹⁵. Der Erzähler dieser Minnelehre berichtet eingangs, er habe sich lange gegen die Minne gesträubt, bis er einem bestimmten Mädchen begegnet und bei ihrem Anblick liebeskrank geworden sei. Im Traum habe er einen blutroten See mit brennenden Ufern gesehen und vor dem See auf einer goldenen Säule einen nackten, blinden Knaben mit Flügeln und goldener Krone, mit *sper* (Lanze) und Fackel:

Nun sasz ain schoenes kindlin / Uf der
sul obnan: / Das was so recht wunsam,
/ das es nit schoener mocht sin. / Sin har
was giel, sin schaitellin / Schlecht und wol
gestrichen. / Von gold unerblichen / Ain
schoene kron, dar uf lag. / Des selb kind
den liechten tag / Nie gesach, wann es was
blind. / Das was úbel umb das kind, / So
ferre ich mich verstan kan. / Das schoe-
ne kind lobesam / Das sasz staetiglichen
blosz, / Wann das im zwen fetchen grosz
/ Hiengen an den siten sin, / Die waren
rott guldin, / Mit den flúg schnelliglich/
War es wol wenden sich./ Do hett es in
der hende sin/ Ain grosz sper stehelin/
Das gieng her ab untz uf das sand./ Do
hett es in der ander hand/ Ain fackel, dú
bran ewiglich/ Dem helle für vil gelich./
Ir flammen und ir wildes für/ Ducht mich
als ungehúr,/ Das vil grosz ungemach/
Min ward, do ich dis wunder sach,/ Und
ich nach erzaget was (Verse 202–31).

In einem langen Gespräch (es umfasst die Verse 249–597) beantwortet nun der Knabe

15 Sweet, *Johann von Konstanz. Die Minnelehre*. Vgl. Mertens, *Konstanzer Minnelehre*.

auf der Säule die Fragen des im Traum sich wundernden und etwas verängstigten Erzählers. Er stellt sich als Sohn der alles bezwingenden Liebesgöttin vor, Cupido (*geluscht der mynne*) sei er genannt (249–81). Flügel besitze er, um schnell zu allen Menschen hinfliegen und sich ihrer Herzen bemächtigen zu können (294–314). Mit der Lanze steche er Frauen und Männern Wunden ins Herz, mache sie so liebeskrank und sehnsüchtig nach Gegenliebe (315–48). Mit der Fackel entflamme er in ihnen heftige und dauerhafte Liebe (349–78). Seine Blindheit sei ein Hinweis auf die blinde, auch vor Fehlentscheidungen nicht gefeierte Partnerwahl unter den Menschen (379–415). Seine Nacktheit mache bewusst, dass nackt beieinander zu liegen von Liebenden als höchstes Glück erachtet werde (416–66). Golden sei die Säule, auf der er sitze, um anzudeuten, dass Liebende freigebig sind, sich schön kleiden und schmücken (467–98). Das brennende Gestade um den See sei ein Zeichen für das heiße Liebesfeuer, in dem das Herz Liebender brennt (499–519). Dass Cupido so hoch auf der Säule sitzt, solle erkennbar machen, dass der Liebende, wenn er erhört wird, in seiner Freude sein Herz als über alles erhöht empfindet (520–46). Die goldene Krone könne für Liebende eine Aufforderung sein, auch ihr Haupt—mit schönem *schaepelin*—,gekrönt‘ zu tragen (547–67). Der blutige See schließlich sei als Warnung zu verstehen, sich nicht um bereits verheiratete Frauen zu bemühen, um Feindschaft und Tod unter rivalisierenden Liebenden zu vermeiden (568–97).

Nach diesen den Sinn des Geschauten erläuternden Antworten Cupidos erscheint dem Träumenden Venus im taubengezogenen Wagen. Erzürnt darüber, dass er ihr so lange den Dienst verweigert hat, schießt sie ihm einen Pfeil in sein Herz. Daraufhin wird er ihr Vasall und sie (als Lehnsherrin) verspricht ihm ihre Hilfe. Auf ihren Rat hin schreibt er seinem geliebten Mädchen mehrere Liebesbriefe. Es kommt zu einem Gespräch unter vier Augen, das er aber nicht zu nutzen wagt, weshalb ihn Venus (die Minne) tadelt. Er schreibt einen weiteren Brief, was zu einem erneuten Rendezvous (bei Nacht) führt. Die Geliebte gewährt ihm Küsse und Umarmung, bis er sich schließlich mehr erlaubt, als sie ihm gestattet hat; er aber kann sie nachträglich trösten, so dass sie mit allem einverstanden ist.

Die traumhafte Begegnung mit Cupido (und Venus), bei der die Cupido-Allegorese vorgeführt wird, ist im Werk Johans von Konstanz also Teil eines fingierten Liebesromans mit den typischen Etappen: sich fernhalten von der Liebe—erwachende Liebessehnsucht—erste Begegnung mit der Geliebten—Erfüllung des Liebesverlangens in den drei Stufen Kuss, Umarmung, Vereinigung.

Auf eine Auswahl weiterer Texte mit der Beschreibung und Ausdeutung der attributreichen Liebesgottheit (*Amor*, *Cupido* oder *Minne* genannt) will ich nur hinweisen: auf Frauenlobs Disput zwischen *Minne* und *Welt*

(bes. IV, 16–20)¹⁶ vom Ende des 13. Jahrhunderts; auf eine Passage (2286–2325) in Wittenwilers *Ring*¹⁷ (1. Hälfte des 15. Jh.s); auf ein spätmittelalterliches Bildgedicht in der Dresdener Handschrift M 67 des *Welschen Gastes*¹⁸ und schließlich noch auf ein Gedicht des 16. Jahrhunderts von Hans Sachs.¹⁹

Einen Text will ich wenigstens noch zitieren: ein Bildgedicht des Brun von Schoenebeck²⁰ aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, das sich wohl auf einen blutrot gefärbten Wappenschild bezieht, auf dem Amor dargestellt ist, mit Attributen, die ausgedeutet werden: die goldene Krone auf seinem Haupt als Signum seiner königlichen, alle bezwingenden Macht; Pfeil und Salbenbüchse als Indikatoren seiner verwundenden und heilenden Fähigkeit; die Augenbinde, die ihn nicht sehen lässt, als Hinweis darauf, dass alle *Amors kint* blind sind; seine Flügel als Verweis auf die wie brennendes Stroh hoch und niedrig fliegenden Gedanken von Amors Gefolgsleuten und auf ihre Unbeständigkeit; seine Nacktheit als stellvertretendes Zeichen für die fehlende Schamhaftigkeit der Soldkrieger Amors; die blutrote Farbe des Wappenschildes schließlich als Menetekel, das denen, die Amors *dôn* (seiner Parole) folgen,

Qual und Not ankündigt. Hier der Text (zusammen mit dem ihm angehängten lateinischen Zusatz):

Ditz ist ein mere daz vornemit mine kint,
durch waz Amor si nacket und blint.
Sehet ir herren alle gater, / ditz ist Amor
der minne vater, / der alle di werlet be-
twinget, / also man liset unde singet. / di
goldin krone uf dem houbit / bezeichent,
ir hirren geloubit, / sine koningliche ge-
walt, / do mete her twinget jung und alt.
/ wen her mit siner strale wundet, / siner
buxsen salbe in sundet. / daz im di ougen
vorsperret sint, / bezeichent daz gene sint
vorblint, / di do volgen siner sla, / si sint
joguntvar adir gra. / ouch bezeichent uns
sin gevider / gedanken di do ho und nider
/ vligen also ein burndez stro, / ouch be-
zeichent iz uns also, / daz alle hern Amors
kint / sin unstete sam der wint. / daz her
als ein erdenkloz / stet gemalet nacket und
bloz, / bezeichent sine soldener samen / di
do leben sunder schamen. / daz velt blut-
var unde rot / bezeichent di pin unde not,
/ di den genen wirt zu lone, / di da volgen
sime done. / ir guten di da dinen gote /
und gerne irvullen sine gebote, / hutet uch
vor sinem blicke, / daz her uch icht vahe
mit sime stricke.

Sum Veneris natus Amor atque Cupido
vocatus
caecus et elatus pinguis celer immediatus
est celer omnis amans et amoris pignus
et amens
et ratione caret consumitur intus et aret.

Zweifellos, auch dieser Text dokumentiert die weit reichende Wirkung, die der *Aeneis*-Kommentar des Servius und die von ihm ausgehende Deutungstradition gehabt hat, eine Tradition, die ich mit wenigen Streiflichtern angeleuchtet habe.

16 Stackmann und Bertau, *Frauenlob*, 386–87.

17 Wießner, *Heinrich Wittenwilers Ring*, 89–91.

18 Ehrismann, „Wer nicht weiss was rechte lieb sei“, 319–20.

19 Keller, *Hans Sachs*, 307–15 (*Gesprech. Der liebe art und aygenschaft auß der bildnuß Cupidinis*).

20 Überliefert als Anhang (Nr. V) zum *Hohen Lied* des Brun von Schoenebeck in einer Breslauer Handschrift vom Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts: Fischer, *Brun von Schoenebeck*, 385–86.

LITERATURVERZEICHNIS

- Blank, Walter. *Die deutsche Minneallegorie. Gestaltung und Funktion einer spätmittelalterlichen Dichtungsform*. Stuttgart: Metzler, 1970.
- Ehrismann, Gustav, Hg. „Wer nicht weiss was rechte lieb sei.“ *Germania* 36 (1891): 319–20.
- Ettmüller, Ludwig, Hg. *Heinrich von Veldeke*. Leipzig: Göschen, 1852.
- Fischer, Arwed, Hg. *Brun von Schoenebeck. Das Hohe Lied*. Tübingen: Literarischer Verein, 1893.
- Heitz, Paul, Hg. *Einblattdrucke des fünfzehnten Jahrhunderts*. Bd. 59. Straßburg: o.V., 1925.
- Keller, Adelbert von, Hg. *Hans Sachs*, Bd. IV. Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. Tübingen: Literarischer Verein Stuttgart, 1870.
- Kohler, Erika. *Liebeskrieg. Zur Bildersprache der höfischen Dichtung des Mittelalters*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935.
- Kraus, Carl von, und Gisela Kornrumpf, Hgg. *Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1978.
- Kulcsár, Péter, Hg. *Mythographi Vaticani I et II*. Corpus Christianorum. Series latina 91 C. Turnhout: Brepols, 1987.
- Lauffer, Otto. *Frau Minne in Schrifttum und bildender Kunst des deutschen Mittelalters*. Hamburg: Hansischer Gildenverlag, 1947.
- Lutz, Cora E., Hg. *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam*. Leiden: Brill, 1962.
- Mertens, Käte. *Die Konstanzer Minnelehre*. Berlin: Ebering, 1935.
- Migne, Jacques Paul, Hg. *Theodulfi Aurelianensis episcopi, Sancti Eigilis abbatis Fuldensis, Dungali Reclusi, Ermoldi Nigelli, Symphosii Amalarii presbyteri Metensis, opera omnia*. Patrologia Latina 105. Paris: Migne, 1864.
- , Hg. *Sancti Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*. Patrologia Latina 82. Paris: Migne, 1859.
- , Hg. *Venerabilis Guiberti abbatis S. Mariae de Novigento opera omnia*. Patrologia Latina 156. Paris: Garnier & Migne, 1880.
- Panofsky, Erwin. *Studien zur Ikonologie. Humanistische Themen in der Kunst der Renaissance*. Köln: Dumont, 1980.
- Rand, Eduardus Kennard u.a., Hgg. *Servianorum in Vergilii carmina commentariorum editionis Havardianae volumen II*. Lancaster: E Typographeo Lancastriano, 1946.
- Spies, Alfons. *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik*. Diss., Universität Tübingen, 1928. Tübingen: Laupp, 1930.
- Stackmann, Karl und Karl Bertau, Hgg. *Frauenlob (Heinrich von Meissen). Leichs, Sangsprüche, Lieder*, 1. Teil. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.
- Sweet, Frederic Elmore, Hg. *Johann von Konstanz, Die Minnelehre*. Boston, MA: [n. p.], 1934.
- Wießner, Edmund, Hg. *Heinrich Wittenwilers Ring*. Leipzig: Reclam, 1931.

DAS HIRSCHMOTIV IM GERMANISCHEN

Arnulf Krause

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft,
Abteilung für Skandinavistik, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

HIRSCHE UND GERMANEN

Im natürlichen Umfeld des 1. Jahrtausends nach Chr. gehörten die *Cervidae* (Hirsche) in Mittel- und Nordeuropa mit mehreren Arten zu den zweifellos markantesten Wildtieren. Die germanischen Gruppen und Stämme bekamen es mit Rothirsch und Reh, Rentier und Elch zu tun. Letztere dürften zumindest in den ersten Jahrhunderten sogar noch in Süddeutschland vorgekommen sein, ihr Rückzug aus Mitteleuropa ist allerdings nicht genau zu fassen.¹ Das signifikante Geweih der männlichen Tiere, bei den Rentieren tragen es auch die weiblichen Tiere, bot nicht nur ein ex-

poniertes Kennzeichen, sondern diente wegen des jährlichen Abwurfs und der Neubildung auch als symbolisches Motiv. Unter anderem war es diese Eigenschaft, die den Hirsch „zu allen Zeiten“ zu einem herausragenden Jagdtier, einem „fürstlich-königlichen“ und kultischen Symbol machte, dessen Körper und Geweih „zauberische Kräfte“ zugesprochen wurden.² Aber während sich diese Charakterisierung bei Griechen, Römern und Kelten durchaus materialreich verifizieren lässt, tut man sich mit den eher punktuell aufgefundenen germanischen Zeugnissen schwerer damit. Unter Tieropfern spielen Hirschknochen

1 Reichenstein, „Elch. Zoologisches,“ 588.

2 Steuer, „Hirsch. Archäologisches,“ 589.

nur eine minimale Rolle, für die Kleinkunst konstatiert Steuer „keine beherrschende Rolle in der germ[anischen] Bilderwelt.“³ Immerhin weisen Fibeln aus Bronze- und Silberblech, die dem elbgermanischen Siedlungsgebiet des ausgehenden 2. bis ins beginnende 4. Jahrhundert zuzuordnen sind, neben Eberauch Hirschgestalten auf.⁴ Ihre Funde erstrecken sich vom mittleren Elbegebiet bis an Main und Neckar und gelten als Indizien der alamannischen Migration nach Süddeutschland.⁵ Eine deutliche Präferenz des Hirsches als Jagdtier ist unter den Franken der Merowingerzeit festzustellen, in der sich die Jagd zu einem Ausdruck elitären Adelsbewusstseins herausgebildet hatte. Mehrere Gräber weisen infolgedessen Rothirschgeweihe und sogar Elchschaufeln auf, ganze Hirschskelette sind mehrmals gezähmten Lockhirschen zuzuschreiben.⁶ Während sich in diesen und anderen merowingerzeitlichen Zeugnissen mehr oder weniger deutlich spätantike und christliche Einflüsse nachweisen lassen, können Funde wie etwa der aus einem Brunnen in Trelleborg auf eine vorchristliche, sogar vorwikingeringzeitliche Opferstätte schließen lassen. Jedenfalls knüpft er mit seinen zahlreichen Tierknochen, darunter auch von Hirschen, an ältere Opferstätten bis zurück in die Römische Kaiserzeit an.⁷

Gegenüber den recht unscheinbaren archäologischen Zeugnissen erweisen sich die sprachlichen als beachtenswert.⁸ Dies gilt vor allem für den Stammesnamen der Cherusker, den erstmals Caesar überliefert.⁹ Seit Much findet die Zuweisung zu **herut* „Hirsch“ weithin Zustimmung, weshalb man die Cherusker als „Hirsch-Leute“ versteht. Über totemistische Bezüge hat bereits Höfler reflektiert,¹⁰ allerdings ohne überlieferungsnaher Zeugnisse erläuternd heranziehen zu können. Caesars *Bellum Gallicum*¹¹ bietet des weiteren mit *alcis* „Elche“ eines der ältesten germanischen Sprachzeugnisse, dem möglicherweise das von Tacitus erwähnte göttliche Zwillingsspaar der Alcis, das die Nahanarvalen um 100 nach Chr. kultisch verehrt haben sollen,¹² zur Seite steht. Diese frühen Belege weisen vermutlich bereits eine typische Synonymie zwischen den gemeingermanischen Wörtern Hirsch und Elch auf (ahd. *hir(u)z*, afrk. *hirot*, ae. *heor(o)t*, an. *Hjörtr* < germ. **heruta-* mask.; ebenso gemeingerman. Hinde ahd. *hint(a)*, *hinda*, *hinna*, ae. *hind*, an. *hind* < germ. **hindō* fem. „Hinde“; ahd. *elabo*, ae. *eolh* < germ. **elhon*).¹³ Beck stellt „eine gewisse Unschärfe in der Bezeichnung

3 Steuer, „Hirsch. Archäologisches“, 592.

4 Steuer, „Hirsch. Archäologisches“, 592; Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 60ff.

5 *Die Alamannen*, 80f.

6 Dobiat, „Die Jagd in merowingischer Zeit.“

7 Steuer, „Hirsch. Archäologisches“, 592f.; Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 60.

8 Allerdings mit Ausnahme der geringen Frequenz unter Personennamen, vgl. Müller, *Studien zu den theriophoren Personennamen*, 67f.

9 *De bello Gallico* 6,10.

10 Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, 27ff. Dort auch Literaturhinweise zu Much.

11 *De bello Gallico* 6,27.

12 *Germania*, Kap. 43. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 11.

13 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 595f.; Beck, „Elch.“

der Cerviden-Arten“¹⁴ fest, was einzelne Zeugnisse bestätigen.

Im Folgenden sollen einige Zeugnisse für das Hirschmotiv im germanischen¹⁵ Kulturgebiet vorgestellt und analysiert werden. Dabei wird sich ein Schwerpunkt für die Heldensage ergeben, der ohnehin für Einzelfälle eine besondere Bedeutung des Motivs und seiner intendierten Symbolik zugesprochen wird. Diese kann sich auf der visuellen Ebene manifestieren, in „allegorischer und metaphorischer Sprache und den rhetorischen Figuren der Tiervergleiche.“¹⁶ Gerade Hirsch- wie andere Tierdarstellungen sind im germanischen Kulturgebiet nicht selten statt Sinnbildern bloße Abbilder und ornamentale Ausgestaltung.¹⁷

DER SCHEMEL VON WREMEN

Der hölzerne Schemel von Wremen (an der Wesermündung bei Cuxhaven) bietet eine geradezu ideale Verbindung von Bild- und

Textzeugnis.¹⁸ Zudem lässt sich das ihn bergende Bootsgrab gut in einem historisch-gesellschaftlichen Kontext verorten. Als Prunkgrab gehört es zu einem ergiebigen Gräberfeld an der Fallward und wird chronologisch dem 2. Viertel des 5. Jahrhunderts zugeschrieben. Nahe der Wurtensiedlung von Feddersen Wierde wurde hier in einem 4,4 m langen Einbaum aus Eichenholz ein sächsischer Krieger bestattet, der augenscheinlich der lokalen Oberschicht angehörte. Dafür sprechen reiche Beigaben, so unter anderem hochwertige Gürtelteile, die seinen Söldnerdienst in einem höheren römischen Militärrang bezeugen. Noch mehr spricht ein außergewöhnliches, bislang singuläres Möbelensemble für seine Stellung: ein 65 cm hoher Klotzstuhl aus Erlenholz, der in der Forschungsliteratur gern als „Thron-sitz“ und „Prunkstuhl“ bezeichnet wird, ein kleines Tischchen mit gedrechselten Beinen und ein 36 cm langes Holzbrett, das als Fußschemel dem Klotzstuhl zugeordnet wurde. Dieses auf den ersten Blick eher unscheinbare Brett zieht wegen einer qualitätsvollen Darstellung und einer Runeninschrift die Aufmerksamkeit auf sich. Die Runen finden sich auf einer der Längskanten und lassen sich problemlos lesen und mit Ergänzung deuten als *skamella alguskapi*.¹⁹ Das erste Wort erweist sich als Lehnwort des lateinischen *scamellum* „Schemel“, das zweite ist

14 Beck, „Elch“, 128.

15 Der hier verwendete Begriff des Germanischen impliziert nicht die Vorstellung des Altgermanischen, sondern bezieht sich auf historisch fassbare Gruppen, die Träger germanischer Kultur mit ihren materiellen wie geistigen Ausprägungen waren.

16 Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 1.

17 Naumann, „Altgermanische Tiersymbolik“, konstatiert für die „altgermanische Vorstellungswelt“ „eine auffällige Affinität zu theriomorphen Kulturkonstanten“ und spricht von der „Vielzahl ihrer Konkretisierungen in figürlicher oder ornamentaler Tierdarstellung, in dichterischer Bildersprache, in der Personennamengebung, in kultisch-religiösen Bezügen oder der mythologischen Überlieferung“ (49). Dazu Beck, „Die Tiere der Jagd und der Wüststatt in den eddischen Liedern“, 55f.

18 Vgl. zur Gesamtfundsituation Schön, „Zur Runeninschrift auf dem Schemel von Wremen.“

19 www.runenprojekt.uni-kiel.de, Datenbankabfragen zu Wremen, Schemel; Düwel, *Runenkunde*, 66.

ein Kompositum aus *algu* (< **elhon* „Elch, Hirsch“) und *skapī* (zu *skapian* „schädigen“ bzw. **skapiz* „Schädiger“), für dessen Übersetzung das Nomen *agentis* und präferierter noch das Verbal-Abstraktum „Schädigung“ herangezogen werden—Hirsch-Schädigung also. Diese Inschrift korrespondiert mit der Darstellung eines Hirschen, dem ein Hund in den Nacken springt. Runenschemel nebst Möbelensemble und Grabinventar bilden eine Komposition, der man deutliche antike und römische Vorbilder unterstellt. Dies gilt insbesondere für die Darstellung der Hirschjagd, die Anwendung von Kerbschnittmustern und den „Thronsitze“ nebst Fußschemel. Nach solchen im germanischen Barbaricum der Spätantike bzw. Völkerwanderungszeit weit verbreiteten römischen Vorgaben gestaltete sich offensichtlich ein sächsischer Häuptling in exponierter Stellung seine Herrschaftsrepräsentanz. Dass dies in einer „Herrenhalle“ stattfand, ist anzunehmen und wird etwa durch Funde entsprechend großer Gebäude im nahen Feddersen Wierde grundsätzlich bestätigt. Der Interpretation der Schemelgestaltung als aristokratische Verherrlichung der Jagd, stehen zwei Argumente entgegen: zum ersten die Unsicherheit über den Jagdstatus unter den Sachsen des 5. Jahrhunderts;²⁰ zum zweiten die Präsentation von Darstellung und Runeninschrift auf dem Schemel, die eigentlich eine Nicht-Präsentation ist. Denn während die Runen auf einer nur bedingt einsehbaren Kante

eingeschnitten sind, findet sich die auffällige Hirschdarstellung auf der Unterseite des Brettes und ist somit unter gewöhnlichen Gebrauchsbedingungen nicht zu sehen. Man möchte darum Schemel und ganzem Thronensemble nicht nur eine profane Herrschaftssymbolik, sondern auch „kultische“ und „magische“ Bedeutung unterstellen. Für den erwähnten römischen Einfluss sprechen die bislang fehlenden eindeutigen germanischen Hirschjagdszenen. Anscheinend ist die Darstellung jedoch unabhängig von mediterranen Vorbildern eher den „Herrschaftszeichen oder Insignien ... oder Darstellungen von nicht sicher erkennbarer Symbolik“²¹ zuzuordnen und dementsprechend zu interpretieren. Ob die hier vorliegende Herrschaftssinszenierung in toto dem römischen Vorbild folgt, sei darum dahingestellt. Sie spricht hingegen eher für die Umsetzung germanischer Vorstellungen. Der prächtige Hirsch dürfte mehr Sinnbild als Abbild sein. Aber was symbolisiert er? Das bloße Jagdtier oder die Stärke des Jägers? Wäre in dem vorliegenden Kontext nicht sogar an die „Symbolbeziehungen von Herrschern, Helden, Sippen und Stämmen zu Tieren“²² zu denken? Auf den vieldeutigen und nicht unumstrittenen Totemismusbegriff hat bezüglich germanischer Symbolik bereits Höfler verwiesen.²³ Ob eine derartige Menschen-Tier-Beziehung am Schemel von Wremen bezeugt wird, kann hier nur Speku-

20 Vgl. dazu Dobiat, „Die Jagd in merowingischer Zeit.“

21 Schön, „Zur Runeninschrift auf dem Schemel von Wremen,“ 327.

22 Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 1.

23 Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, 27ff.

lation bleiben. Beck verweist auf das „Heilstier, dessen Schutz man sich anvertraut“,²⁴ das durch einen Glaubenswechsel zur dämonischen Gestalt mutieren kann. Was er über den Eber im christlichen Kontext feststellt, ist für die vorliegende Hirsch-Darstellung im 5. Jahrhundert auszuschließen. Allerdings bietet sich im totemistischen Vorstellungsfeld selber die Möglichkeit, etwa zu Notzeiten das zu respektierende Verwandtschaftstier zu bejagen. Dem Herrn der Herrenhalle käme dann die Rolle einer herausgehobenen Totem-Person zu, die das Tabu verletzen darf. Hinter dem römisch begründeten Jagdbild kann zudem ein Symbol-System um den Hirschen als Sympathie-Tier vermutet werden, das vom Jagdzauber bis zum Opferkult reicht und etwa für den Eber einen späten Niederschlag in den eddischen Freyr-Ebern Gullinborsti und Sonargöltr gefunden hat.²⁵ Demnach ist nicht auszuschließen, dass die Hirschdarstellung von Wremen im Kontext ihrer sehr wahrscheinlich magisch begründeten Platzierung mehr als ein profanes Jagdbild ist, nämlich bezugnehmend auf ein Sympathietier der Sachsen an der Wesermündung.

Eine Hirschfigur in einem eindeutigen religiös-magischen Kontext bietet der Brakteat IK 166 Skrydstrup-B (Süd-Jütland),²⁶

dem, wie für dänische Brakteaten üblich, als Entstehungszeit ein Zeitraum von der Mitte des 5. bis in das 2. Drittel des 6. Jahrhunderts zugeschrieben wird. Seit den Forschungen Karl Haucks gilt die Brakteatenikonologie um Odin und ihm zugeordnete Mytheme für diese große Fundgruppe als prägnant. So auch für Skrydstrup-B, der eine große männliche Gestalt im „Epiphanie-Gestus“ zeigt, von „Haartracht mit dem am Nacken angesetzten Vogelkopf und [...] Vogelgeleit charakterisiert.“²⁷ Als Beitiere finden sich ein mutmaßlicher Wolf und ein Hirsch über einem ineinander verflochtenen Schlangenpaar. In unmittelbarer Nachbarschaft des Hirschen stehen die beiden magischen Runenwörter *alu* und *laukaR*, die die Bedeutung des Cerviden herausstellen. Denn als Formelwörter für apotropäischen Schutz und Gesundheit und Fruchtbarkeit²⁸ stehen sie genauso für die Abwehr schädlicher Mächte wie der Hirsch über den Schlangen. Diese Darstellung entstammt wahrscheinlich dem in der Antike weit verbreiteten Antagonismus von Hirsch und Schlange und muss insofern als römischem Einfluss geschuldet angesehen werden.²⁹ Der Hirsch als Heilsbringer ist in der antiken Ikonologie evident und realisiert sich letztlich in der Konfrontation mit den feindlichen Schlangen. Ein germanischer Aspekt tritt hinzu, wenn man den mutmaß-

24 Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 166.

25 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 158, 393.

26 www.runenprojekt.uni-kiel.de, Datenbankabfragen zu Skrydstrup, Brakteat (B-Typ); *Danske Runeindskrifter* <http://runer.ku.dk>, Skrydstrup-brakteat; Düwel, *Runenkunde*, 53; McKinnell und Simek, *Runes, Magic and Religion*, 72.

27 Heizmann, „Die Fauna der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten“, 36ff.

28 Düwel, *Runenkunde*, 53.

29 Heizmann, „Die Fauna der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten“, 38.

lichen Wolf als Darstellung eines Schadenbringers und als Vorgänger des Fenriswolves sieht: „Daß der Hirsch die Schlangenattacke abzuwehren vermochte, ist der sichere Garant dafür, daß auch Fenrir, das gewaltige Verschlingungsungeheuer, letztlich besiegt werden kann.“³⁰

DIE GÜRTELSCHNALLE VON PFORZEN

Die Runeninschrift von Pforzen (Ostallgäu), zu datieren in das letzte Drittel des 6. Jahrhunderts, hat trotz guter Lesbarkeit und prägnanter Kürze eine Fülle von Übersetzungen und Interpretationen provoziert.³¹ Nach Düwel ist sie wie folgt zu transkribieren, was allerdings zumindest eine notwendige wie bedeutungsschwere Ergänzung erfordert: *Aigil andi (Ai)lrün (el)abu[n] gasōkun*.³² Wenn in der ersten Zeile mit Sicherheit die Träger eines Männer- und eines Frauennamens „stritten“ (das semantische Feld des Verbs *gasōkun* ist weit),³³ so beginnt die zweite Zeile mit **ltahu**, also einer Lautkombination, die im Germanischen unbekannt ist. Die interpretierende Lesart **elahu** lässt sich als Akkusativ Singular von althochdeutsch *elab(h)o* „Elch, Hirsch“ lesen, wobei auch der Plural

möglich wäre.³⁴ Von den Übersetzungen sei auf diejenigen zurückgeriffen, die in der voralthochdeutschen Inschrift „Hirsch“ bzw. „Hirsche“ lesen und sie dementsprechend interpretieren. Die Übersetzung „Aigil und Ailrūn kämpften zusammen (oder: mit Erfolg) mit dem Hirsch“ deutet den Hirsch als übliches Symbol für Christus und verortet die Inschrift als deutliches christliches Bekenntnis in einem noch unsicheren, synkretistischen bzw. heidnischen Umfeld.³⁵ Eine christliche Interpretation bietet auch die Übersetzung „Aigil und Ailrūn haben die Hirsche verflucht.“³⁶ Hier bezieht sich die Tierbezeichnung auf jene vorchristlichen bzw. dem Volksglauben entstammenden Maskentänzer, die in Hirschverkleidung und möglicherweise intendierter Verwandlung auftraten und in der kirchlichen Literatur allorts scharf verurteilt werden. Dieser anscheinend weit verbreitete Brauch stößt u.a. bereits bei Ambrosius von Mailand (+397) auf Kritik, später ebenso bei Caesarius von Arles (+542). Ob er bestimmten Regionen, Ethnien und Kulturen zuzuweisen ist, bleibt letztlich ungeklärt („ein schwer entwirrbares Konglomerat von griech[ischen], röm[ischen], kelt[ischen] und vielleicht auch germ[anischen] Elementen“³⁷). Das Paar der Inschrift wendet sich dementsprechend ge-

30 Heizmann, „Die Fauna der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten“, 39.

31 Vgl. etwa Pforzen und Bergakker.

32 www.runenprojekt.uni-kiel.de, Datenbankabfragen zu Wremen, Schemel; Düwel, *Runenkunde*, 19ff.; McKinnell und Simek, *Runes, Magic and Religion*, 57ff.

33 Intensiv diskutiert von Schwab, „Die Runenschnalle von Pforzen“, 62ff.

34 Düwel, *Runenkunde*, 20.

35 So etwa Grønvik. Literatur siehe www.runenprojekt.uni-kiel.de, Datenbankabfragen zu Wremen, Schemel.

36 Düwel, „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 3. Lesung und Deutung“, 36ff.

37 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 599.

gen diesen heidnischen Brauch und vertritt damit die christliche Perspektive. Eine dritte Interpretation versteht schließlich *Elabo* als Ortsangabe: „Aigil und Alurūn kämpften im Hirschen.“ Damit bezieht sich Edith Marold als Vertreterin dieser Interpretation auf Heorot, die berühmte Halle der germanischen Heldensage.³⁸ Diesem Ansatz soll im Folgenden nachgegangen werden.

Für das Verständnis der Inschrift ist das gesellschaftlich-historische Umfeld des Inschriftenträgers und seines Besitzers von Bedeutung. Der silbernen viereckigen Gürtelschnalle wird romanisch-mediterrane Provenienz zugesprochen. Der Tote, dem sie als Grabbeigabe diente und der sie als Lebender benutzt hatte, gehörte einer aristokratischen Oberschicht an. Dafür spricht seine außergewöhnlich reiche Grabausstattung innerhalb des Reihengräberfeldes von Pforzen, die unter anderem die vollständige Bewaffnung aus Spatha, Sax, Lanze und Schild umfasste. Die dem Gräberfeld zuzuweisende Siedlung lag sowohl an einem frequentierten Weg nach Süden als auch an einer Furt über die Wertaach. Die Bewohner dürften in ihrer überwiegenden Mehrzahl Alamannen gewesen sein, aber nach dem Befund der Grabbeiga-

ben lebte zumindest eine fränkische Familie aus dem Rheinland oder Nordost-Frankreich unter ihnen. Ihre dauerhafte Anwesenheit im Ostallgäu versteht man als Indiz für die Auswirkungen der nahen Ereignisgeschichte. Denn seit 536/37 standen die Alamannen unter fränkischer Herrschaft;³⁹ einer kleinen, deutlich fassbaren Frankengruppe als Teil der Oberschicht dürfte man darum Kontroll- und Verwaltungsfunktionen zuweisen. Der Tote mit der runenbeschrifteten Gürtelschnalle kann keiner Gruppe eindeutig zugewiesen werden. Der Schnallentyp ist jedoch nur aus alamannischen und bajuwarischen Beigaben Süddeutschlands sowie aus dem langobardisch-gepidischen Balkanraum bekannt. Dies spräche immerhin dafür, im Gürtelträger einen hochrangigen alamannischen Adelskrieger zu sehen. Die wenigen Runen seiner Gürtelschnalle, ohnehin ein Trachtteil von herausragender und magisch und symbolisch „geladener“ Bedeutung, zeichnen sich durch ihre fast einzigartige Positionierung aus, nämlich „abweichend von allem kontinentalen Trachtzubehör auf der Vorder- (Schau-) Seite“⁴⁰ des Inschriftenträgers. Dabei wäre zu fragen, ob ein alamannischer Krieger aus einem christlich-synkretistisch-vorchristlichen Umfeld derart exponiert mit einem prochristlichen Statement auftreten könnte, das zudem fataalerweise zweideutig wäre, weil *(el)ahu[n]* als

38 Marold, „Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage,“ 217ff. Eine Beziehung der Runeninschrift zur germanischen Heldensage befürwortet auch Nedoma, „Die Runeninschrift auf der Gürtelschnalle von Pforzen – ein Zeugnis der germanischen Heldensage,“ wenn auch mit anderer Deutung. Das Forschungsproblem Runeninschrift und Heldensage diskutiert unter verschiedenen Perspektiven Beck, „Die Gürtelschnalle von Pforzen als Zeugnis der germanischen Heldensage?“

39 Geuenich, *Geschichte der Alemannen*, 92ff.

40 Düwel, *Runenkunde*, 19.

Homonym für Christus und die heidnischen Hirschtänzer verstanden worden sein könnte.

Hier bietet sich kontextuell die Heldensageninschrift als sinnvolle Alternative an. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt in den männlichen und weiblichen Personennamen *Aigil* und *Alurūn*, die höchstwahrscheinlich auf ein Paar der Wielandsage rekurren: In der Prosaeinleitung der altnordischen *Völundarkviða*⁴¹ werden dem Meisterschmied Völundr und seinen Brüdern Slagfiör und Egill die drei Schwanenjungfrauen und Walküren Hervör, Hlaðguðr und Ölrún als Ehefrauen zugeschrieben. Neben dieser marginal und der Wielandsage⁴² angeheftet wirkenden Erwähnung hat Egill in der *Velentsþáttir* der *Thidreks saga af Bern* einen erheblich substanzvolleren Auftritt als Meisterschütze: Am Hof des Königs Niðungr muss er mit einem Pfeilschuss einen Apfel vom Kopf seines Sohnes schießen. Als er auf Befehl Niðungs auf seinen davonfliegenden Bruder Velent schießt, verhilft er diesem letztlich mit einem furiosen Schuss zur Flucht. Für eine eigenständige Egillsage, die unabhängig von der Wielandsage existierte, sprechen mehrere Zeugnisse: Zwei Skalden des 10. Jahrhunderts, namentlich der Norweger Eyvindr skáldaspillir (*Lausavísa* 14,8) und der Isländer Hallfreðr vandræðaskáld (*Hákonardrápa* 8,4) verwenden jeweils eine Pfeilkennung mit Egill als Bestimmungswort—was für dessen Ruf als Meisterschütze

spricht.⁴³ Das um 700 in Northumberland aus Walbein geschnitzte Runenkästchen von Auzon⁴⁴ enthält neben einer Darstellung der Wielandsage ein Bild mit dem Meisterschützen Egill, der durch die Runeninschrift *Ægili* eindeutig zu identifizieren ist. Gegen eine Zuordnung dieser Darstellung zur Wielandsage spricht neben dem mutmaßlichen ikonologischen Programm des Kästchens—die zweifache Thematisierung eines Erzählstoffes wäre eine ganz erhebliche Ausnahme—der Bildinhalt. Ihm zufolge verteidigt Egill mit Pfeil und Bogen ein großes Gebäude gegen eine angreifende Kriegerschar. Eine weibliche Gestalt im Innern scheint ihm einen Pfeil zu reichen und könnte mit seiner Frau Ölrún identisch sein. Ist das die Kampfszene, auf die sich 150 Jahre zuvor die Inschrift der Pforzener Gürtelschnalle bezieht? Für beide Zeugnisse spräche diese Episode dann von „einem beispielhaften Ereignis in der Vergangenheit.“⁴⁵ Für die Egillsage ließen sich insgesamt folgende Elemente gewinnen: Familienbildung mit Frau und Kind, Meisterschütze-Episode(n), Kampf gegen einen König und Verteidigung einer exponierten Halle mithilfe der Ehefrau. Die Darstellung des Runenkästchens von Auzon stellt nach diesen Annahmen die Verknüpfung zwischen

41 Hier wie bei anderen Primärliteraturangaben wird auf genaue Belegstellen in den üblichen Editionen verzichtet.

42 Vgl. dazu Millet, *Germanische Heldendichtung im Mittelalter*, 142ff.

43 Nedoma, „Die Runeninschrift auf der Gürtelschnalle von Pforzen – ein Zeugnis der germanischen Helden-sage“, 104.

44 Aus der umfangreichen Forschungsliteratur sei hier genannt: Schwab, *Franks Casket*.

45 Schwab, „Die Runenschnalle von Pforzen“, 77.

Egills und Ölruns Hallenverteidigung⁴⁶ mit der ausschließlich in altenglischen literarischen Quellen so benannten Hirschhalle Heorot her. Denn sowohl das Beowulf-Epos als auch das Widsith-Gedicht reichen trotz ihrer erheblich späteren Verschriftlichung zumindest stofflich in die Entstehungszeit des Runenkästchens zurück. Bekanntlich erzählt der *Beowulf* in einer südsandinavisch verorteten Rahmenhandlung eine Fülle offensichtlich kursierender Heldensagen. Im ersten Teil der Rahmenhandlung wie in Binnenerzählungen spielt Heorot (Hirsch) als exponierter und sagenberühmter Handlungsort eine herausragende Rolle. Erbaut von König Hrotgar dient die Halle der dänischen Königssippe der Scyldinge (altnord. Skjöldungar) als Herrschaftszentrum. Ausgiebig geht der Beowulf-Erzähler auf diese Halle in ihrer Pracht ein, wobei insbesondere die Formulierung *þæt hornreced healdan* (Vers 704 a, die „hirschgeweihverzierte Halle“) als textimmanente Begründung des Gebäudenamens gedient hat. Heorot mag so etwas wie ein locus classicus des frühmittelalterlichen Erzählstoffs vom Kampf in der Herrenhalle bzw. um die Herrenhalle gewesen sein. Dafür sprechen nicht nur die nächtlichen Überfälle des Moorunholds Grendel und seiner Mutter. Bereits die um 700 chronologisch verortete Katalogdichtung *Widsith* erzählt vom (siegreichen) Abwehrkampf der Scyldinge gegen angreifende Scharen. Dort sind es

Hroðgar und sein Neffe Hroþwulf, die des Erstgenannten Schwiegersohn Ingeld und die Hadobarden im Umfeld Heorots besiegen: „forheowan aet Heorote Heaðobeardna þrym“ (Zeile 49). Diesem Kampfschema in bzw. im Umfeld der Halle könnten Egill und Ölrún folgen, wenn freilich auch reduziert auf ein Paar. Allerdings erwähnt kein Zeugnis den Meisterschützen im Zusammenhang mit Heorot, wie er überhaupt gemeinsam mit seinem Bruder Völundr dem Meisterschmied dem üblichen aristokratischen Heldensagenpersonal fremd ist—Wieland findet zumindest wegen seiner alles übertreffenden Kunstfertigkeit Erwähnung. Diese soziale Fremdartigkeit drückt sich in der *Völundarkviða* in der Zuschreibung der drei Brüder als Söhne des Finnenkönigs aus—von der vielzitierten Albenhaftigkeit Völunds ganz zu schweigen (Strophe 10). Von den drei Schwanenjungfrauen wird allein Ölrún eine geographisch verifizierbare Herkunft zugeschrieben, gilt sie doch als Tochter des Königs Kjarr von Valland (Frankreich). Diese Sonderrolle findet in den *Ættartölur* der *Flateyjarbók* (I, 25) eine Bestätigung.⁴⁷ Denn dort wird im genealogischen Geflecht legendarischer und heldensagenhafter norwegischer Könige nur Ölrún erwähnt und als ausdrücklich genannte Tochter Kjarrs als Ölrún der *Völundarkviða* identifizierbar. In diesem Kontext entstammt sie einem der 18 Nachkommen des sagenhaften Hálfðan gamli und ist weitläufig

46 Beispiele für den gemeinsamen Kampf eines Paares bietet Beck in „Die Runeninschrift auf der Gürtelschnalle von Pforzen als Zeugnis der germanischen Heldensage?“, 39.

47 Worauf Marold in „Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage“, 233, hinweist.

sogar mit Sigurðr Fáfnisbani verwandt. Das Verzeichnis ordnet Ölrún jedoch nicht den heroischen Geschlechtern der Skjöldungen, Sikingen, Völsungen oder Gjukungen zu, sondern den Öðlingar, deren Name lediglich appellativisch zu verstehen ist. Ihre Genealogie umfasst den Seekönig Auði, der Valland erobert, Fróði, Kíarr und schließlich Ölrún. Kíarr bescheinigt de Vries den Status eines „schwierige[n] Wort[es],“ das als Hapax legomenon in der *Völundarkviða* auftaucht und auf Caesar bzw. Kaiser zurückzuführen ist.⁴⁸ Diesem eigentlich substanzlosen Wort stellen sich mit Auði und Fróði zwei Namen zur Seite, die zumindest als Homonyme zu Vertretern der Skjöldungar bzw. dänischer Königssippen gelten können: Der erste gemahnt an den sowohl als Männer- und Frauenname verwendeten Auðr, der zweite bietet hingegen reiche Verknüpfungs- bzw. Assoziationsmöglichkeiten: mit dem sagenhaften dänischen Skjöldungenkönig Fróði, den Saxo Grammaticus in fünffacher Variation kennt, ebenso wie mit Froda, der im Beowulf als Hadobardenkönig und Sohn Ingelds auftritt. Insofern tut sich für Ölrún eine Beziehungsmöglichkeit zu den Skjöldungen auf: Selbst bei einer wahrscheinlichen späten Adaption bzw. Rezeption sowie beliebigen genealogischen Vernetzungen diverser Figuren bleibt die Möglichkeit einer sehr alten wie auch immer gearteten Zugehörigkeit Ölrúns zu den Skjöldungen (Scyldingen). Damit wäre eine Verbindung zwischen ihr, Egill und Heorot

erklärbar und für die Runeninschrift von Pforzen plausibel nachzuvollziehen.

SKJÖLDUNGEN, VÖLSUNGEN UND DER GEGENSATZ ZWISCHEN HIRSCH UND SCHLANGE

Den Skjöldungen wird ohnehin ein spezieller Bezug zum Hirschen nachgesagt—zumeist mit dem Verweis auf Heorot, wobei dessen Namensbegründung letztendlich unklar bleiben muss.⁴⁹ Einiges spricht dafür, die Beowulf-Halle mit dem archäologisch greifbaren Lejre auf Seeland und dem altnordischen Ortsnamen Hleiðra zu verbinden.⁵⁰ Dort finden sich keine dezidierten Hirschbezüge, was unter anderem den späten und fragmentarischen Überlieferungen der *Skjöldunga saga* zuzuschreiben ist. In Saxos *Gesta Danorum* stoßen wir allerdings mehrmals auf das Hirschmotiv. So in der lateinischen Wiedergabe des Heldenliedes der *Bjarkamál*, die den Kampfwillen des berühmtesten Skjöldungenkönigs Hrólfr kraki mit der Schnelligkeit des Hirsches vergleicht („ut cervus rapidum“).⁵¹ In der finalen Schlacht um die Halle von Lejre zitiert Saxo die *Bjarkamál*, denen zufolge Hrólfs feindlicher Schwager Hiarwarth bei seinem Kampftod als *cervus ferox* umschrieben wird. Die *Hrólfs saga kraka* rückt diesen Schwager Hjörvarðr allerdings

48 De Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 312.

49 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 606.

50 Vgl. dazu die opulente Textsammlung von Osborn und Niles, *Beowulf and Lejre*.

51 Sprenger, „Hirschvergleich und Totenpreis in der altnordischen Literatur“, 168.

näher in den Umkreis der Skjöldungen, wenn sie den Charakter von Hrólfs zauberkundiger Schwester Skuld als der Eigenart ihrer Familie entsprechend bezeichnet.⁵² Schließlich mag noch darauf verwiesen sein, dass Saxo im Umfeld der Brávallaschlacht unter den Helden des Königs Haraldr hilditönn einen Hjörtr („Hirsch“) aus Lejre erwähnt.⁵³ Ein spätes Zeugnis bietet außerdem Arngrímur Jónsson in seinem lateinischen Auszug der *Skjöldunga saga*. Ihm zufolge kam König Frotho III. („Freyrs euhemerisiertes Pendant“⁵⁴) auf der Jagd durch das Geweih eines Hirsches ums Leben. Dieses Motiv gilt als möglicher Reflex auf den Gott Freyr, der den Riesen Beli mit einem Hirschgeweih tötet (Snorra Edda, Gylfaginning 37).⁵⁵ Bekanntlich gilt Freyr unter den Gottheiten der altnordischen Mythologie am ehesten als derjenige, dem eine besondere Affinität zum Hirsch nachgesagt wird. Bereits Snorri identifiziert in der *Ynglinga saga* den Gott sogar mit dem sagenhaften Skjöldungenherrscher Fróði, der als Begründer des Fróða-fríðr Fruchtbarkeit garantiert und damit den Fruchtbarkeitsgott Freyr ideal ergänzt. Das Hirschgeweih als „Regenerationssymbol“⁵⁶ verbindet die Skjöldungen mit Freyr.

Die Darstellung des erwähnten Brakteaten Skrydstrup-B gilt—zumindest für Skan-

dinavien—als ein frühes Zeugnis des Antagonismus zwischen Hirsch und Schlange. Ansonsten ist deren Feindschaft fest in der antiken Überlieferung verwurzelt und findet ihre Fortsetzung bei den christlichen Autoren des Mittelalters, sodass entsprechende Motive des germanischen Barbaricums auf antike Einflüsse zurückgeführt werden dürfen. In den eddischen Götterliedern lässt insbesondere die Yggdrasill-Szenerie mit Hirschen am Gezweig und Schlangen an den Wurzeln (Grímnismál 33–35) an einen Ausdruck dieses Gegensatzes denken. Ebenso gilt dies für die epigraphische Ikonologie schwedischer Runensteine.⁵⁷ Übrigens lässt sich wohl auch das Beowulf-Epos nach den mehr oder weniger manifesten wie latenten Spuren des Schlange-Hirsch-Antagonismus lesen. Denn der anthropomorphe Unhold Grendel mit seinem bibelpassenden Profil (aus Kains Geschlecht) entsteigt einer Moorszenerie, die geprägt ist von allerlei Schlangen-Drachen-Wesen (unter Berücksichtigung der schlangenhaften Drachenvorstellung im germanischen Bereich darf man hier wohl beide Wörter als Synonyme verstehen), die sogar den flüchtenden Hirschen abschrecken.⁵⁸ Sein Ziel ist die Verwüstung der Hirsch-Halle. Womöglich hat dieser Antagonismus sogar auf der Ægili-Platte von Franks Caskett einen Niederschlag gefunden. Darauf könnten zumindest die schlangenartig auftretenden Wesen um

52 Kap. 47/48.

53 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 597.

54 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 608.

55 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 114ff.; Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, 41f.; Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 607f.

56 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 607.

57 Vgl. Öhrl, *Vierbeindarstellungen auf schwedischen Runensteinen*.

58 *Beowulf*, 1368.

die Frauengestalt verweisen, insofern sie die den Scyldingen/Skjöldungen zuzuweisende Ölrún in der Hirsch-Halle bedrohen. Ebenso bietet vielleicht die nach Beowulfs Sieg über Grendel vorgetragene Heldentat Sigemunds einen Hinweis, erschlug doch der Held einen Drachen und erbeutete seinen Schatz.⁵⁹ Hatte bereits diese im *Beowulf* früh bezeugte Sagengestalt einen besonderen Bezug zum Hirschen? Für seinen nach den alt-nordischen Zeugnissen wie insbesondere der *Völsunga saga* nachgeborenen Sohn Sigurðr scheint er jedenfalls evident zu sein, umgibt den Helden doch eine auffallende „Fülle von Hirsch-Motiven“,“⁶⁰ die nach Höfler „nicht in geschlossener epischer Einheit, auch nicht in einer logisch verknüpften Folge, sondern merkwürdig disparat“ auftreten.⁶¹ Dazu gehören insbesondere in der *Völsunga* und der *Thidreks saga af Bern* sowie in den eddischen Heldenliedern *Fáfnismál*, *Sigrdrífumál* sowie *Guðrúnarkviða önnur* (*Guðrúns Lebenslauf*) einige Motive, so die Säugung Sigurds durch eine Hindin, die Lokalisierung der Walküre Sigrdrifa (Brynhild) auf Hindarfjall („Hindinberg“), Brynhilds im Streit mit Grimhild geäußerte Schmähung, diese möge auf den Pfaden der Hindin Sigurd hinterherlaufen, Guðrúns Hirschtraum, der sich eindeutig auf Sigurd bezieht, ihr Vergleich des Gatten mit einem Hirsch sowie Sigurds Selbstbezeichnung gegen Fafnir, in der er sich *göfuct dýr*

„stattlicher Hirsch“ nennt.⁶² Da diese Bezeichnung im Kontext wenig Sinn macht und eine eventuelle Metaphorik nicht greift, schließt von Sees Eddalieder-Kommentar auf die Alternativen „Nonsens-Antwort“ oder „Reflex eines Motivs, das in der d[eutschen] Sigurd-/Siegfried-Tradition bezeugt ist.“⁶³ Die *Landnámabók* nennt schließlich in einer genealogischen Reihe einen Nachfahren Sigurds Sigurðr Hjörtr, also „Sigurd Hirsch.“⁶⁴

Diese ausgewählte Anzahl von Hirschmotiven um die Gestalt Sigurds mag auf eine sogar ursprünglich vorhandene Sympathie zwischen Held und Tier zurückzuführen sein. Dass der Hirsch-Held zudem als Drachen- bzw. Schlangentöter der germanischen Heldensage par excellence gilt, mag einem alten Antagonismus geschuldet sein. Auch ohne ihn wie Höfler in seiner weitgreifenden Spekulation mit Arminius aus dem Stamm der Hirsch-Leute (Cherusker), dem Römerbezwinger der legendären so genannten Schlacht im Teutoburger Wald des Jahres 9 nach Chr., identifizieren zu müssen,⁶⁵ tut sich doch bezüglich eines visuell wie sprachlich gefassten Hirsch-Signums ein weites Beziehungsfeld auf. Dieses erstreckte sich sowohl chronologisch als geographisch über das germanische Barbaricum und war zugleich römischen und weiteren externen Einflüssen geschuldet.

59 *Beowulf*, 875ff.

60 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 605f.

61 Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, 37f.

62 *Fáfnismál*, Strophe 2.

63 Von See, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, Bd. 5, 401ff.

64 Heizmann, „Hirsch. Philologisches“, 596f.

65 Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*.

BIBLIOGRAPHIE

- Die Alamannen.* Herausgegeben vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- Beck, Heinrich. *Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-symbolik.* Berlin: De Gruyter, 1965.
- . „Elch.“ In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd.7, 128–30. 2. Auflage. Berlin: De Gruyter, 1989.
- . „Die Tiere der Jagd und Walstatt in den eddischen Liedern.“ In *Das Tier in der Dichtung*, herausgegeben von Ute Schwab, 55–73. Heidelberg: Winter, 1970.
- Beck, Wolfgang. „Die Runeninschrift auf der Gürtelschnalle von Pforzen als Zeugnis der germanischen Heldensage?“ *Futhark. International Journal of Runic Studies* 7 (2006): 29–45.
- Danske Runeindskrifter.* Online: URL <http://runer.ku.dk>; Suchabfragen via URL <http://runer.ku.dk/Search.aspx> (Stand: 5. Mai 2019).
- Dobiat, Klaus. „Die Jagd in merowingischer Zeit.“ In *Die Franken, Wegbereiter Europas*, herausgegeben von Alfried Wiczorek, 720–22. Mainz: von Zabern, 1996.
- Düwel, Klaus. *Runenkunde.* 4. Auflage. Stuttgart: Metzler, 2008.
- . „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 3. Lesung und Deutung.“ In *Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammelsberger, 36–54. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Geuenich, Dieter. *Geschichte der Alemannen.* 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Heizmann, Wilhelm. „Die Fauna der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten. Tiere im Kontext der Regenerationsthematik.“ In *Tiere in skandinavischer Literatur und Kulturgeschichte: Repräsentationsformen und Zeichenfunktionen*, herausgegeben von Annegret Heitmann, 15–40. Freiburg i.Br.: Rombach, 2007.
- . „Hirsch. Philologisches.“ In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd.14, 595–612. 2. Auflage. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Höfler, Otto. *Siegfried, Arminius und die Symbolik.* Heidelberg: Winter, 1961.
- Marold, Edith. „Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage.“ In *Ver-schränkung der Kulturen. Der Sprach- und Literaturtausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern. Zum 65. Geburtstag von Hans-Peter Naumann*, herausgegeben von Oskar Bandle, 217–38. Tübingen: Francke, 2004.
- McKinnell, John, Rudolf Simek und Klaus Düwel. *Runes, Magic and Religion. A Sourcebook.* Wien: Fassbaender, 2004.
- Millet, Victor. *Germanische Heldendichtung im Mittelalter.* Berlin: De Gruyter, 2008.
- Müller, Gunter. *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen.* Köln: Böhlau, 1970.
- Naumann, Hans-Peter. „Altgermanische Tiersymbolik und Probleme ihrer Deu-

- tung.“ In *Tiersymbolik*, herausgegeben von Paul Michel, 49–76. Bern: Lang, 1991.
- Nedoma, Robert. „Die Runeninschrift auf der Gürtelschnalle von Pforzen – ein Zeugnis der germanischen Heldensage.“ In *Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammelsberger, 98–109. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Öhrl, Sigmund. *Vierbeindarstellungen auf schwedischen Runensteinen*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Osborn, Marijane und John Niles. *Beowulf and Lejre*. Tempe: ACMRS, 2007.
- Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*. Herausgegeben von Alfred Bammelsberger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Reichenstein, H. „Elch. Zoologisches.“ In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd.7, 127f. 2. Auflage. Berlin: De Gruyter, 1989.
- Runenprojekt Kiel*. Online: URL <http://www.runenprojekt.uni-kiel.de>; Suchanfragen via URL <http://www.runenprojekt.uni-kiel.de/abfragen/default.htm> (Stand 5. Mai 2019).
- Schön, Matthias D. „Zur Runeninschrift auf dem Schemel von Wremen.“ In *Runes and their Secrets. Studies in Runology*, herausgegeben von Marie Stoklund, 315–32. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006.
- Schwab, Ute. „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 4. Diskussion.“ In *Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, herausgegeben von Alfred Bammelsberger, 55–79. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- See, Klaus von. *Kommentar zu den Liedern der Edda*, Bd. 5. Heidelberg: Winter, 2006.
- Simek, Rudolf. *Lexikon der germanischen Mythologie*. 3. Auflage. Stuttgart: Kröner, 2006.
- Sprenger, Ulrike. „Hirschvergleich und Totenpreis in der altnordischen Literatur.“ In *Festschrift für Oskar Bandle*, herausgegeben von Hans-Peter Naumann, 167–74. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1986.
- Steuer, Heiko. „Hirsch. Archäologisches.“ In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd.14, 588–95. 2. Auflage. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Vries, Jan de. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: Brill, 1961.

WEIT HERGEHOLT – EINIGE BEOBACHTUNGEN, RÄTSEL UND THESEN ZUR NORDISCHEN KULTURGESCHICHTE

Gert Kreutzer

Institut für Skandinavistik und Fennistik, Universität zu Köln

DIESER KLEINE BEITRAG WIRD VON der üblichen Form eines wissenschaftlichen in mehrfacher Hinsicht abweichen: er wird sich nicht einem klar abgegrenzten Thema widmen und dieses, ausgehend vom aktuellen Forschungsstand und unterfüttert durch reichlich Literaturangaben und Anmerkungen, in schlüssiger Argumentation am Ende zu überzeugenden Ergebnissen führen. Hier handelt es sich dagegen um weit gestreute Themen, die mir im Laufe der Jahre begegnet sind und Anlass zu Fragen gegeben haben. Einige Ergebnisse meiner Überlegungen möchte ich hier zur Diskussion stellen. Ich erwarte nicht, dass der Leser alle Hypothesen akzeptieren wird, hoffe aber doch,

dass sie wenigstens interessant genug sind, um zum Widerspruch anzuregen. Wenn ich einen roten Faden nennen soll, dann wäre es wohl der Kulturtransfer aus den Ländern des Südens in den skandinavischen Norden.

EIN SCHALENSTEIN AUS DER BRONZEZEIT

In meiner Kieler Zeit wurden mir einige Male Gegenstände gezeigt, die von archäologischen Laien in Schleswig-Holstein gefunden wurden, verbunden mit der Bitte um eine Begutachtung. Die Finder wollten meist anonym bleiben, und ich bin auch nicht sicher, ob sie meinem Rat gefolgt sind, sich an das Schleswig-Holsteinische Landesmuseum zu wenden.

Einen Gegenstand möchte ich hier vorstellen, der beim Pflügen ans Tageslicht kam und mir besonderer Beachtung wert scheint. Es handelt sich um einen Stein, offenbar aus Granit, in handlichem Format mit einer Höhe von 12,6 cm und einem grob dreieckigen Querschnitt. Der Stein ist unbearbeitet bis auf je zwei eingetiefte Schälchen auf den drei Seiten. Es sind Schälchen von der Art, wie man sie zu Tausenden aus Norddeutschland und Skandinavien auf Felsen und Findlingen kennt. Die Schalen stammen aus der Bronzezeit, und ihre Funktion ist trotz reichlicher Spekulationen bislang ungeklärt. Das Besondere dieses Steins ist sein Format und sein Fundort auf einem Acker, wo er vielleicht im Zusammenhang mit einem Fruchtbarkeitskult niedergelegt wurde. Doch das ist nur eine Vermutung. Meines Wissens gibt es nur ein vergleichbares Gegenstück, das auf Bornholm gefunden wurde.

DAS HUNNESTAD-MONUMENT

Von besonderem kulturgeschichtlichem Interesse ist zweifellos das Denkmal von Hunnestad, das leider nur noch in Resten erhalten ist. Eine Zeichnung von Ole Worm von 1643 zeigt noch acht Steine, fünf von ihnen mit figürlichen Darstellungen, davon zwei zusätzlich mit Runeninschriften, die dem gewöhnlichen Muster der Gedenksteine entsprechen. Ein Stein mit einem Wolf und einer Maske und ein anderer mit einer Darstellung vom Typ des „Großen Tiers“ sind verloren. Von den drei erhaltenen Steinen (nun im Kulturhistorischen Museum in Lund) zeigt der

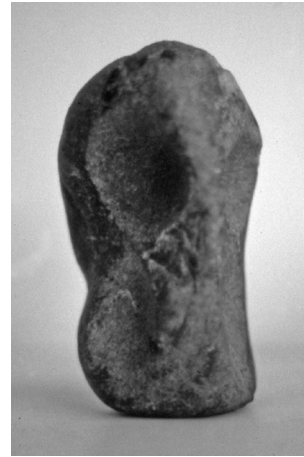


Abb. 19.1: Schalenstein. Foto: Gert Kreutzer.

eine ein recht schlichtes Kreuz, das auf einen christlichen Hintergrund deutet. Auf dem zweiten Stein sehen wir eine Riesin, die auf einem Wolf reitet, mit Schlangen als Zügeln. Diese Riesin wird, zweifellos mit Recht, mit der Hyrrokkinn identifiziert, von der uns Snorri Sturluson im 33. Kapitel seiner Edda berichtet.¹ Sie wurde zur Hilfe gerufen, da niemand sonst in der Lage war, das Schiff Hringhorni mit dem toten Balder zu bewegen. Wir haben es hier also mit einer Referenz auf einen zentralen Mythos des nordischen Heidentums zu tun. Rätselhaft ist dagegen der dritte, in Fragmenten erhaltene Stein, der bisher noch keine überzeugende Deutung erfahren hat. Denn weder für einen Riesen noch für einen Asen, wie man vermutet hat, gibt es vergleichbare Darstellungen. Deshalb möchte ich hier eine neue, wenn auch im wörtlichen Sinne weit hergeholte These zur Diskussion stellen. Der Stein zeigt eine männliche Figur mit einer Axt und einer merkwürdigen

1 Snorra Edda, 33.



Abb. 19.2: Hunnestad-Monument (Detail). Zeichnung: Ole Worm, *Danicorum monumentorum libri sex*, 1643, S. 188.



Abb. 19.3: Hunnestad-Monument, Stein mit männlicher Gestalt (Detail). Foto: Gert Kreutzer.

Kopfbedeckung (Moltke spricht von „fantasihjælm“) und fremdartiger Kleidung. Diese Figur weist m. E. charakteristische Übereinstimmungen mit einer mythischen Gestalt des Hinduismus auf, nämlich mit Parashu-Rama („Rama mit der Axt“), dem sechsten Avatar (Inkarnation) Vishnus. Auf einer Mi-



Abb. 19.4: Parashu-Rama. Prince of Wales Museum of Western India, Folder VII, Meeting of Rama and Parasurama, Published by the Trustees, 1968 (Detail). Public domain: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Parashurama#/media/File:Parshurama_rama.jpg.

niatur aus dem Jahre 1649,² die hier als Beispiel dienen soll (weitere Abbildungen finden sich bei Wikipedia), sind typische Attribute dargestellt, wie sie auch an der rätselhaften Gestalt von Hunnestad zu finden sind: der Haarknoten auf dem Kopf, die Axt mit ihrem kugelförmigen Kopf, das für den Norden un-

² In Farbe wiedergegeben in Horbowicz et al., *Runy*, 150.

typische Gewand, der spitze Kinnbart und die Schmuckringe um Fußknöchel und Handgelenke. Wenn meine Vermutung richtig ist, hätten wir hier ein weiteres Zeugnis von transkulturellen Beziehungen Nordeuropas zum fernen Asien wie die kleine Buddhafigur von Helgö. Leider ist uns eine Gesamtinterpretation des Hunnestad-Monuments nicht möglich, da wir seine ursprüngliche Form nicht mehr rekonstruieren können. Allerdings dürfen wir davon ausgehen, dass wir es hier mit einem multikulturellen Denkmal zu tun haben, das Zeugnisse verschiedener Glaubensrichtungen vereint: der Axträger steht für den Hinduismus, das Kreuz für das Christentum, die Hyrrokkin für den nordischen Asenglauben und wenn die Vermutung Erik Moltkes zutrifft, dass die Maske auf dem einen verlorenen Stein auf das Medusenhaupt zurückgeht, wäre auch die antike Mythologie vertreten.

PETROGLYPHEN IN SÜDPORUGAL

Dass die Nordmänner so gut wie alle Gegenden der damals bekannten Welt bereisten, soweit sie sie mit ihren Schiffen erreichen konnten, ist in nordischen wie außernordischen Quellen reichlich dokumentiert. Dabei gerieten sie in Kontakt mit fremden Kulturen, die offenbar großen Eindruck auf sie machten und in vielfältiger Weise ihre Spuren in der heimatlichen Kultur hinterlassen haben. Besonders beeindruckend war offenbar das Erlebnis der Stadt Byzanz mit der Hagia Sophia, die als Agisif in der nordischen

Literatur auftaucht, und mehr noch mit dem Hippodrom, das in der *Morkinskinna*, der *Sigurðar saga Jónsalafara*, der *Knyttlinga saga* und der *Jarlmanns saga ok Hermanns* als „paðreimr“ erscheint. (Hierüber hat Roland Scheel in seinem Buch *Skandinavien und Byzanz*³ ausführlich gehandelt.)

In Rom war es wohl die eindrucksvolle Ruine des Colosseums, welche die Phantasie der Nordländer angeregt und die Vorstellung von Walhall mitgeprägt hat—als einem riesigen („geysimikit“) Gebäude mit 540 gewaltigen Toren, durch die jeweils 800 Krieger zugleich gehen konnten.⁴ Weniger Beachtung hat bisher der westeuropäische Raum mit Spanien und Portugal gefunden, wo Wikinger ebenfalls ihr Unwesen trieben. Hierzu einige historische Daten: Im Jahre 840 überfielen Wikinger Beja und die Küste der Algarve. 844 attackierten sie Galizien und Lissabon, Beja, Cadix, Sevilla und die Küste der Algarve. 859 folgten erneute Angriffe auf die Algarveküste und Beja. 966 wird von Überfällen auf die Stadt Silves in der Algarve berichtet. Im selben Jahr überfallen Wikinger Galizien und töten den Bischof von Santiago de Compostela. 971 wird von erneuten Angriffen auf Galizien berichtet. Diese Aufzählung ist sicher nicht vollständig, wobei zu berücksichtigen ist, dass die Quellen⁵ vor allem oder ausschließlich von den kriegerischen Aktivitäten berichten. Dass die Eindringlinge auf der Iberischen Halb-

3 Scheel, *Skandinavien und Byzanz*.

4 *Snorra Edda*, 44. Legt man das Großhundert von 120 zu Grunde, wären die Zahlen entsprechend größer.

5 Birkeland, *Nordens historie*.



Abb. 19.5: Stele aus der Necropole von Fonte Velha (Bensafrim, Lagos). Kopie aus dem Museu da Escrita do Sudoeste, Almodôvar (Portugal). Foto: Henrique Matos. Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported license: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escrita_sudoeste_by_Henrique_Matos_004_02.jpg.

insel, wie überall sonst, wohin sie kamen, auch Eindrücke von der Kultur aufnahmen, darf man als gegeben annehmen. In dieser Gegend Südportugals dürften u.a. die Reste einer alten, früheisenzeitlichen Kultur und ihrer Zeugnisse eines speziellen Totenkults ihre Aufmerksamkeit geweckt haben. Es handelt sich um aufrechtstehende, weitgehend naturbelassene, große Steine („Stelen“) mit Inschriften und zum Teil bildlichen Darstellungen. Sie hatten ihre Blütezeit etwa vom 8. bis 5. Jahrhundert v. Chr. Über das Volk, das die Steine bzw. Nekropolen schuf, gibt es keine sicheren Erkenntnisse und die verwendete Schrift und Sprache sind Gegenstand unsicherer Spekulationen. Die Schrift stammt



Abb. 19.6: Stele aus Beja. Foto: Gert Kreutzer.

letzten Endes (wie auch die Runenschrift) von phönizischen Alphabeten, was manche Zeichen sehr an Runen erinnern lässt.⁶ Was die Inschriften charakterisiert, ist die Form eines Bandes, eingefasst von Begrenzungslinien, das den Formen des verwendeten Steines folgt, zum Teil schlangenförmig in mehreren Zeilen nach innen verlaufend. Hier bieten sich Parallelen an: Der Paradigmenwechsel bei den nordischen Runendenkmälern, der sich im 9. Jahrhundert vollzog, gerade in der Zeit, in der die Wikinger ins südliche Portugal eindrangten, ist im Grunde noch rätselhaft. Es ändert sich der Zeichensatz in der Zahl und zum Teil auch dem Aussehen der Symbole, wofür es m. E. keinen plausiblen Grund in der sprachlichen Entwicklung gab. Es änderten sich aber auch die Funktion und das Design der Runensteine. Nun wurden es vornehmlich Gedenksteine auf verstorbene Personen, und die

⁶ Martins, *A Escrita Cónia*.

Form wurde die typische Schlangenform, die sich in Begrenzungslinien um den Stein wand. Mehrere Parameter haben Parallelen bei den Zeugnissen der „Escrita do Sudoeste“ bzw. der „Escrita Cónia,“ wie man sie auch nennt. Ist das alles nur Zufall? Zur Ergänzung noch ein Zeugnis, das man im Museum von Silves findet, und das einen Menschen in einem Boot zeigt. Stammt er aus der frühen Eisenzeit oder ist es vielleicht doch ein Zeugnis aus der Wikingerzeit 1500 Jahre später?

HRUNGNIRS HERZ

In Snorris Edda heißt es vom Riesen Hrungnir, er habe ein Herz aus Stein gehabt: „Hrungnir átti hiarta þat, er frægt er, af hörðum steini ok tindótt með þrimr hornum, svá sem síðan er gert ristubragð þat, er Hrungnis hiarta heitir.“⁷ Es ist sicher nicht abwegig, in der Figur auf dem Runenstein U 937 eben dieses Herz Hrungnirs zu vermuten. Diese Ritzung ähnelt nun stark der Dreipassschlinge (Triquetra), die im christlichen Raum, besonders häufig aber bis heute in Irland („trinity knot“) als Symbol für die Dreifaltigkeit verwendet wird. Von diesen Symbolen, die völlig regelmäßig und symmetrisch sind, unterscheidet sich das Zeichen auf dem Runenstein dadurch, dass es von dieser starren Form ein wenig abweicht und an etwas Organisches denken lässt. Wenn die Vermutung richtig ist, hätten wir hier

7 *Snorra Edda*, 102. „Hrungnir hatte das Herz, das berühmt ist, aus hartem Stein und spitz mit drei Ecken, so wie man später die kunstvolle Ritzung machte, die Hrungnirs Herz heißt.“ (Übers. G.K)

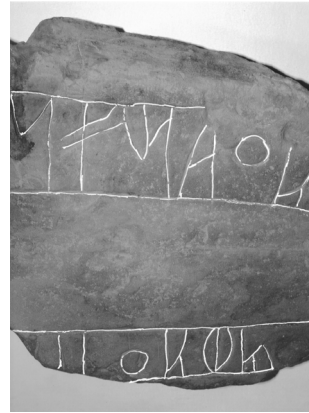


Abb. 19.7: Stelenfragment (Museum Silves). Foto: Gert Kreutzer.

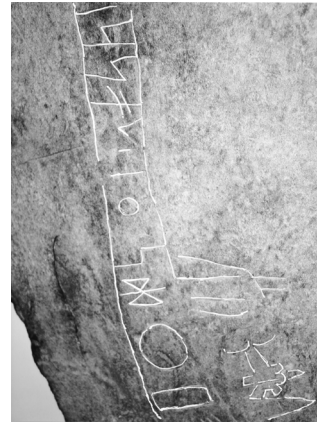


Abb. 19.8: Stelenfragment (Museum Silves). Foto: Gert Kreutzer.



Abb. 19.9: Boot mit Mann (Museum Silves). Foto: Gert Kreutzer.

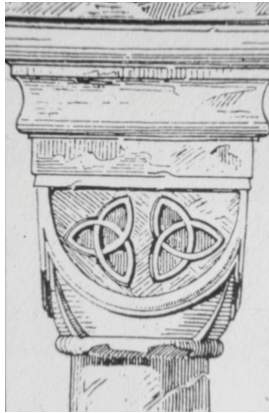


Abb. 19.10: Kapitell im Bonner Münster. Foto: Gert Kreutzer.



Abb. 19.11: Taufstein in der Aakirke (Bornholm). Foto: Gert Kreutzer.



Abb. 19.12: Runenstein U 937. Foto: Gert Kreutzer.

die Übernahme eines verbreiteten christlichen Symbols (Kapitell im Bonner Münster, Adelhauser Tragaltar⁸, Book of Kells, Taufstein in der Aakirke usw.) in den Kontext der nordischen Mythologie—unter leichter Modifizierung freilich.

Ein anderes, vierteiliges Knotenzeichen, das sich schon auf einem gotländischen Bildstein findet (Hablingbo Havor) und heute in Skandinavien allenthalben als Hinweis auf Sehenswürdigkeiten begegnet, hat ebenfalls eine außerskandinavische Vorgeschichte. Wir begegnen ihm z.B. auf einer römischen Grabplatte, die sich heute am Altar der Kirche des Campo Santo Teutonico neben dem Petersdom befindet. Ob das Zeichen einmal eine bestimmte symbolische oder nur ornamentale Bedeutung hatte, kann wohl nur vermutet werden.

DAS HÖLZERNE GÖTTERBILD IM GUDBRANDSTAL

Zu den Höhepunkten der Erzählkunst Snorri Sturlusons gehört zweifellos die Bekehrungsgeschichte des mächtigen Dala-Guðbrandr in der *Óláfs saga helga*.⁹ Da wird von einer von den Heiden verehrten Götterfigur berichtet, die den Gott Thor darstellt. Sie hat einen Hammer in der Hand, ist innen hohl, ist mit Gold und Silber geschmückt und erhält täglich Brot und Fleisch als Nahrung. Die Statue wird in Stücke zerschlagen, und aus dem Inneren kommen Mäuse, so groß

⁸ Elbern, „Der Adelhauser Tragaltar.“

⁹ *Heimskringla* II, Kap. CXII–CXIII, 183–190.



Abb. 19.13: Bildstein von Hablingbo Havor (Gotland).
Foto: Gert Kreutzer.

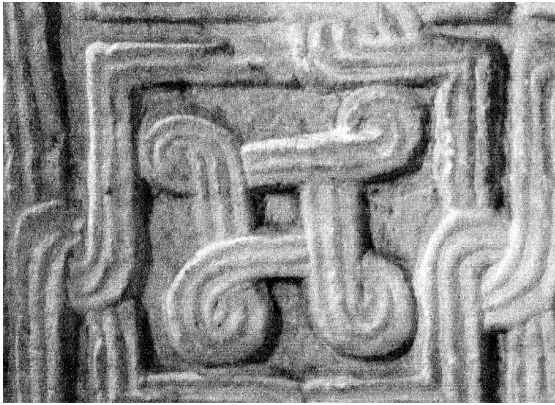


Abb. 19.14: Grabplatte in der Kirche vom Campo Santo, Rom (Detail). Foto: Gert Kreutzer.

wie Katzen, und Eidechsen, Kröten und Schlangen, welche die Opfertgaben gefressen hatten. Die Bauern erkennen, dass ihr Gott blind, taub und machtlos ist, und lassen sich taufen. Als Zeichen des christlichen Gottes spielt am Ende die Sonne eine entscheidende Rolle. Die Geschichte ist so anschaulich und realistisch geschildert, dass man sie fast für historisch halten könnte. In Wirklichkeit bedient sich Snorri hier aber eines alten Topos, wie wir ihm schon im Alten Testament begegnen. In der Vulgata im Kap. 6, Vers 7–72

des apokryphen Buches Baruch¹⁰ wird ausführlich über die Nichtigkeit der Götzenbilder gehandelt. Diese sind aus Holz und mit Gold und Silber geschmückt. Hervorgehoben wird, dass sie nicht reden können und machtlos sind. Tiere zerfressen ihr Inneres. Fledermäuse und andere Tiere lassen sich auf ihnen nieder. Sie lassen keine Zeichen am Himmel erscheinen und können nicht strahlen wie die Sonne und leuchten wie der Mond. Ich lasse nur einige Zitate folgen:

7 Ein Handwerker hat ihnen [den Götzenbildern] eine glatte Zunge angefertigt; sie selbst wurden mit Gold und Silber überzogen; doch sie sind Fälschungen und können nicht reden.

19 Es geht ihnen wie einem Balken am Tempel: Ihr Inneres wird, wie man sagt, zerfressen. Sie aber bemerken nicht die Würmer, die aus der Erde kommen und sie selbst samt ihren Gewändern aufzehren.

21 Auf ihrem Körper und auf ihrem Kopf lassen sich Fledermäuse, Schwalben und andere Vögel nieder, ebenso auch Katzen.

66 Sie lassen bei den Völkern keine Zeichen am Himmel erscheinen. Sie können nicht strahlen wie die Sonne noch leuchten wie der Mond.

Es ist nicht anzunehmen, dass Snorri unmittelbar aus diesem Bibeltext geschöpft hat, eher dürfte dieser Gedanke von der Nichtigkeit der Götzenbilder in der Argumentation der christlichen Mission in dieser oder ähnlicher Form verbreitet gewesen sein. Jedenfalls lässt diese Stelle in der *Óláfs saga* nicht

¹⁰ *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*; Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*.

auf die Existenz von hölzernen, mit Gold und Silber geschmückten Götterstatuen schließen. Es bleibt aber eine großartig erzählte Umformung eines alten Motivs ohne unmittelbare Beweiskraft für religiöse Zustände in der norwegischen Missionszeit.

INONI

Auf dem einzigartigen Karlevistein auf Öland, der eine formvollendete Dröttkvættstrophe enthält und eine Menge ungelöster Fragen stellt, gibt es eine Inschrift in lateinischen Buchstaben, die Jahrhunderte jünger als die Runeninschrift sein muss. Sie zeigt in Großbuchstaben das Wort INONI. Was mag das sein? Hat sich hier jemand mit seinem seltsamen Namen verewigt? Mir kam, angeregt durch Veröffentlichungen von Einar G. Pétursson,¹¹ der Gedanke, hier könne es sich um den (unvollendeten) Versuch handeln, auf dem Stein eine Zauberformel nach dem Muster der „magischen Quadrate“ anzubringen. Einar zitiert isländische Beispiele in der Tradition des „sator-arepo-tenet-opera-rotas“-Quadrats, darunter eines, das nicht die Form eines Buchstabenquadrats, sondern die eines einfachen Kreuzes aufweist:

```

      N
      O
N  O  I  O  N
      O
      N
  
```

11 Einar G. Pétursson, „Særingar“, 410-421; Einar G. Pétursson, *Eddurit Jóns Guðmundssonar lærða*, 91f.



Abb. 19.15: Karlevistein (Detail). Foto: Gert Kreutzer.

Dieses „magische“ Kreuz (das vielleicht zu einem Quadrat ergänzt werden sollte) enthält dieselben Buchstaben wie die INONI-Inschrift, die wohl nur das Rudiment einer magischen Buchstabenfolge darstellt. Nach einem „Sinn“ über die magische Funktion hinaus braucht man in beiden Fällen sicher nicht zu suchen. Da der älteste Beleg für das Sator-arepo-Quadrat in Island in der Handschrift AM. 433 c aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu finden ist, könnte die INONI-Inschrift vielleicht auch aus diesem Jahrhundert stammen. Der Schrifttypus würde dem wohl nicht widersprechen. Offen bleibt die Frage, ob es in der Wikingerzeit und/oder in der frühen Neuzeit irgendwelche Verbindungen zwischen Island und Öland gab.

Ich hoffe, dass diese recht ungeordneten *obiter tacta* Stoff zum Nachdenken oder sogar einige Anregungen geben konnten, rechte aber damit, dass nicht jedem Leser alle Thesen in dieser verkürzten Form einleuchten werden. In dem Fall möchte ich das Ende eines Gedichts von Robert Gernhardt zitieren: „Nein? Nicht vergleichbar? Na, dann nicht!“¹²

LITERATUR

- Birkeland, Harris. *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder*. Oslo: Dybwad, 1954.
- Einar G. Pétursson. „Særingar.“ In Íslensk þjóðmenning VI: *munnmennir og bókmenning*, herausgegeben von Frosti F. Jóhannsson, 410–421. Reykjavík: Þjóðsaga, 1989.
- Einar G. Pétursson. *Eddurit Jóns Guðmundssonar lærða*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1998.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 1980.
- Elbern, Victor H[einrich]. „Der Adelhauser Tragaltar. Formenschatz und Ikonographie.“ Nachrichten des Deutschen Instituts für Merowingisch-karolingische Kunstforschung H. 6-7. Erlangen: Deutsches Institut für merowingische-karolingische Kunstforschung, 1954.
- Finnur Jónsson, Hg. *Edda Snorra Sturlusonar*. København: Gyldendal, 1931.
- Gernhardt, Robert. „Das Gleichnis.“ In *Gesammelte Gedichte 1954–2006*, herausgegeben von dems., 27. Frankfurt am Main: Fischer, 2008.
- Horbowicz, Paulina et al., Hgg. *Runy*. Warschau: Trio, 2011.
- Martins, Rui. *A Escrita Cónia. Uma Escrita Pré-Romana a Sul da Lusitânia*. CreateSpace. Independent Publishing Platform, 2015.
- Scheel, Roland. *Skandinavien und Byzanz: Bedingungen und Konsequenzen mittelalterlicher Kulturbeziehungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Snorri Sturluson. *Heimskringla II*. Herausgegeben von Bjarni Aðalbjarnarson. Íslensk Fornrit, Bd. 27. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 1945.
- Steck, Odil Hannes. *Das apokryphe Baruchbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Worm, Ole. *Danicorum monumentorum libri sex. E spissis antiquitatum tenebris et in Dania ac Norvegia extantibus rudibus*. Kopenhagen: Apud Ioachimum Moltkenium, 1643.

¹² Gernhardt, „Das Gleichnis“, 27.

VEA KAISERS ROMAN *BLASMUSIKPOP* ALS ERZÄHLTECHNISCH AMBITIONIERTE ÖSTERREICH SATIRE

Wynfrid Kriegleder

Institut für Germanistik, Universität Wien

VEA KAISERS FAST 500 SEITEN UMFASSENDER ROMAN *Blasmusikpop* erschien im Herbst 2012 bei Kiepenheuer & Witsch. Der Verlag hatte, im Vertrauen auf einen Publikumserfolg, dieses Debüt einer erst 24-jährigen Autorin mit großer Fanfare angekündigt—und der Verlag wurde nicht enttäuscht. Innerhalb kurzer Zeit galt Vea Kaiser als „Shooting Star“ und trat in deutschen Talk-Shows auf, was den Absatz des Romans sicherlich weiter beförderte. Dass da eine selbstsichere junge Frau erklärte, sie fände Herodot und Homer interessanter als vieles andere und würde sich nur in Männer verlieben, die Altgriechisch lesen könnten, dass sie offenbar wohl informiert über

Bandwürmer—die im Roman eine wichtige Rolle spielen—zu plaudern verstand, dass sie offensichtlich das unausgesprochene Ösklischee des bundesdeutschen Fernsehens unterlief—eine junge österreichische Autorin, die eine Art Heimatroman geschrieben hatte, sprach trotzdem Standard-Deutsch und wirkte zumeist intelligenter als die anderen anwesenden Talk-Show-Gäste—, das alles hat sicher dazu beigetragen, der Autorin und ihrem Roman eine beträchtliche mediale Aufmerksamkeit zu sichern.

Die Literaturkritik war nicht immer so freundlich. Thomas Rothschild nannte zwar in der österreichischen Tageszeitung *Die Presse* am 10. August 2012 den Roman ein

„fulminantes“ Debüt, das sich „keinen Deut um aktuelle Moden scher[e]“ und „von Einfällen strotz[e],“ und fuhr fort: „Zur Sensation wird dieser Roman durch die Form, mit der Veia Kaiser die Fülle bändigt, durch die Sprache, die eine fleißige Leserin, eine studierte Kennerin der lateinischen und griechischen Überlieferung und ein Original verrät.“¹ Kritischer urteilte Daniela Strigl am 25. August 2012 in der österreichischen Tageszeitung *Der Standard*. Es handle sich um „Gymnasiastenprosa für Fortgeschrittene: erzählfreudig, detailverliebt, wissensgesättigt, bildungsbegeistert, mit klugen Überlegungen zur Authentizität von Geschichtsschreibung oder zur Prägung des Denkens durch die Sprache“; allerdings habe der „Humor etwas Läppisches und Tüppisches [...] Alles ist hier gleich putzig: der Bandwurm, das tote Kaninchen, ja sogar Johannes’ Selbstmordversuch, der in den Ästen des Nussbaums endet, eine wahre Orgie der Harmlosigkeit. Veia Kaiser hat eine supersaubere alpine Versuchsstation gebaut, eine literarische Märklinwelt, wie sie auf der Innenseite des Buchrückens abgebildet ist.“ Die Kritikerin beschließt ihre Rezension mit dem Rat für das zweite Buch, sich „fürs nächste Mal eher [an] Euripides statt Herodot“ zu orientieren: „mehr Schatten in die Legolandschaft!“² Erwartungsgemäß legte Sigrid Löffler noch ein Schäufelchen drauf. Von ihr findet sich ein mit 13. August 2012 datierter Verriss, der

moniert, in diesem Roman werde „die Heimat-Kuschelei [...] auf die Spitze getrieben,“ das Buch komme „treuherzig und putzmunter als Ehrenrettung des Dorfes daher,“ stimme „ein Hohelied der Harmlosigkeit auf die herzensguten, drolligen Dörfler an,“ und gipfle „im völlig ironiefreien Lobpreis des Dorfes, in dem doch alle so nett zusammenhalten und so brav zusammenhelfen.“ Was Thomas Rothschild lobt, wird Sigrid Löffler im Kulturradio zum Ärgernis:

Veia Kaiser ist eine opulente Fabuliererin; sie schwelgt in skurrilen Details und kann sich gar nicht genug tun, die Schrullen der kauzigen Dörfler genüsslich und liebevoll auszumalen. Sie ist auch eine begnadete Ausblenderin großer Realitätsbereiche, die ihr nicht ins Harmonisierungskonzept passen. Ihr positives, gänzlich unproblematisches Heimatbild lässt sie sich nicht trüben, auch nicht dadurch, dass ihre Dörfler alle Erscheinungsformen der urbanen Moderne ablehnen. Eine kritische oder auch nur ironische Distanz der Erzählerin zur Zivilisations- und Bildungsfeindlichkeit der Dörfler ist nirgends bemerkbar. Im Gegenteil. Es herrscht ein wohliger Ton heiteren und behaglichen Einverständnisses mit jedem noch so plumpen Zeichen der demonstrativen Rückständigkeit der Dörfler.³

- 3 Löffler, „Veia Kaiser – Blasmusikpop.“ Dass diese Beschreibung auf der Ebene der Geschichte falsch ist, dass nicht die Dörfler die Erscheinungsformen der urbanen Moderne ablehnen, sondern der anti-dörflerische, skurrile Protagonist Johannes A. Irrwein, dass das harmonische Happy End gerade dadurch herbeigeführt wird, dass der Protagonist, zunächst widerwillig, Google und Youtube und Facebook akzeptiert, sei zumindest angemerkt. Bei aller berechtigten und möglichen Kritik an einem Roman: Close Reading sollte doch die Basis eines Urteils sein.

1 Rothschild, „Herodot.“

2 Strigl, „Zwischen St. Peter und St. Pauli.“

Ähnlich Kritisches war in der *ZEIT ONLINE* am 24. September 2012 unter dem Titel „Der Bergdoktor auf Altgriechisch“ zu lesen. Vea Kaiser könne zwar „launig erzählen [...], aber das ist auch schon alles.“ Die Sprache kaschiere „durch ihre routinierte Launigkeit das eher dürftige Programm. Das ist tatsächlich streckenweise von enormer Harmlosigkeit und voller Klischees; gerade im sich endlos ziehenden zweiten Teil wird der Roman zu einem mäßig unterhaltsamen Jugendbuch—ein bisschen *Fliegendes Klassenzimmer*, ein bisschen Burg Schreckenstein.“⁴

Die bisher einzige—mir bekannte—literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Buch ist da schon reflektierter. Martina Kopf stellte 2014 den Roman in die Tradition literarischer Alpendorfdarstellungen seit Albrecht von Haller und betonte die bewusste „Konstruiertheit des Dörflichen,“ die „fremd- und teilweise auch eigengenerierten Bilder vom Dorf.“ Die literarische Leistung bestehe darin, dass *Blasmusikpop* „das Dörfliche direkt thematisiert, rekonstruiert, reflektiert und parodiert.“⁵

Aber wie auch immer—der Roman fand seine Leser und wurde häufig mit dem Genrebegriff „Popliteratur“ versehen. Wohl in erster Linie deshalb, weil er im Verlag Kiepenheuer & Witsch erschienen war, dem Verlag, der in den 1990er Jahren jene Romane herausgebracht hatte, die dann

das Epitheton „Popliteratur“ bekamen. Es ist Daniela Strigl zugute zu halten, dass sie sich einer solchen Etikettierung verweigert und schreibt: „mit Popliteratur hat das Buch nichts zu tun. Ganz im Gegenteil: Statt um Markenware und Songtitel geht es hier um ein Namedropping antiker Autoren, von Homer bis Euripides.“⁶ Respektvoll merke ich an: Euripides ist vergleichsweise unwichtig—Herodot ist der Namen, der fortwährend gedroppt wird. Mit allen Konsequenzen für die Haltung der Erzählinstanz gegenüber der Geschichte. Aber dazu später.

Popliteratur—der kleine Exkurs sei erlaubt—ist eine jener letztlich nichtssagenden Begriffsschöpfungen, mit denen die deutsche Literaturkritik immer wieder mal versucht hat, aktuelle Tendenzen auf den Punkt zu bringen—so wie auch „Fräuleinwunder“ und ähnliche Kategorien. Grundsätzlich ist dagegen ja nichts einzuwenden; wünschenswert wäre nur die Wahl von Begriffen, die ein bisschen aussagekräftiger, ein bisschen klarer abgrenzbar, kurz und gut: ein bisschen brauchbarer wären als vieles, was da geliefert wird. Was „Popliteratur“ betrifft, ist merkwürdigerweise die Germanistik, ängstlich, nur ja keinen neuen Trend zu verpassen, ziemlich schnell auf den Zug aufgesprungen und hat in diversen Monographien und Sammelbänden vergeblich versucht, den meines Erachtens von Anfang an unbrauchbaren Begriff theoretisch zu fassen. Dass der Begriff unbrauchbar ist, ein vom Feuilleton generier-

4 Rüdener, „Der Bergdoktor auf Altgriechisch.“

5 Kopf, „Parodie und Destruktion,“ 403.

6 Strigl, „Zwischen St. Peter und St. Pauli.“

ter, „nur vage umrissene[r], aber eben diskursiv vermittelte[r] Gegenstandsbereich,“ hat Eckhard Schumacher kritisch konstatiert und eine Geschichte dieser Diskursivierung nachgezeichnet.⁷ Als so ziemlich einziges gemeinsames Merkmal der sogenannten Popliteratur wird immer wieder die explizite Nennung von Markennamen angeführt—ein literarisches Verfahren, das sich, freilich mit höchst unterschiedlichen narrativen Motivierungen, in der mimetischen Literatur seit dem späten 19. Jahrhundert findet, wie Andrea Stricker bereits 2004 in einer Wiener Diplomarbeit festgestellt hat.⁸

Ende des Exkurses zur Popliteratur. Jedenfalls: Veia Kaisers Roman hat, trotz des „Pop“ im Titel, damit nichts zu tun.

Ich möchte im Folgenden den Roman kurz beschreiben und dann zwei Fragen nachgehen. Erstens: Womit hängt die zweifellos vorhandene Komik des Buchs zusammen? Wie ist diese Komik zu beschreiben? Handelt es sich um eine verharmlosende Komik des Einverständnisses mit der dargestellten Welt? Oder ist es eine Komik, die zwischen kritischer Fremd- und Außensicht auf das erzählte Dorf einerseits und fraglos bejahender, da unreflektierter Innensicht andererseits vermitteln will? Ich neige zur zweiten Ansicht und meine, dass die Autorin diese Art von Komik mit dem Rückgriff auf Herodot anstrebt. Ob sie damit erfolgreich ist—das ist eine andere Frage.

Meine zweite Frage gilt dem Genre „österreichischer Dorfroman.“ Denn angesichts der Tatsache, dass die literarischen Reflexionen über Österreich im allgemeinen und die österreichische Provinz im Besonderen in den letzten Jahren überaus kritisch waren und beinahe so etwas wie eine schwarze Legende in die Welt gesetzt haben, stellt sich die Frage, ob nicht der vorliegende Roman dagegen versucht, einen verständnisvoll-ironischen Blick auf Österreich zu entwickeln, so wie das in den späten 1960er- und den 1970er-Jahren etwa Peter Marginter und Jörg Mauthe in ihren Romanen versucht haben. Bei Veia Kaiser erfolgt dieser affirmative Zugang durch das besondere Erzählsystem ihres Romans, mittels dessen eine ironische Geschichtsaufarbeitung geleistet wird. Ich glaube zwar, dass dieses Projekt misslungen ist und nur mit erheblichen Ausblendungen funktioniert. Aber es ist zumindest ein Versuch.

Zunächst aber zum Buch: Der 489 Seiten umfassende Roman besteht aus 27 betitelten Kapiteln sowie aus 27 kursiv gedruckten, jeweils ca. eine Seite umfassenden Exzerpten aus einem Notizbuch, die den Kapiteln vorangestellt sind.⁹ Am Ende findet sich ein umfangreiches Personenverzeichnis nebst einer kurzen Charakteristik der Angeführten unter dem Titel „Auszug aus der Volkszählung der Bewohner von St. Peter am Anger.“ Die 27 Kapitel erzählen die Geschichte des

7 Schumacher, „Das Ende der Popliteratur,“ 56.

8 Stricker, „Porsche-Pauli, Legomann & Co.“

9 Kaiser, *Blasmusikpop*. Im Folgenden wird aus dem Roman fortlaufend im Text mit der Sigle *BP* und der Seitenzahl zitiert.

besagten Dorfes von 1959 bis Herbst 2010. Das Dorf liegt schwer zugänglich im Gebirge. Die geographische Lage deutet auf Westösterreich hin, andererseits findet sich in der Nähe das große Kloster Lenk, das an Melk erinnert. Die Dorfbewohner sprechen einen österreichischen, lokal nicht eindeutig zuordenbaren Dialekt. Die Erzählstimme verhält sich sowohl den Dorfbewohnern als auch der Außenwelt gegenüber mild satirisch.

Die Notizbuch-Exzerpte erzählen—übrigens in der seit 1996 ungültigen Orthographie, ein Symptom für die Konservativität des Schreibers—im Stil des Herodot, von dem auch einige Passagen (z.B. der Frauenraub am Anfang) übernommen werden, die Geschichte der Bewohner des Dorfes, der „Bergbarbaren,“ von der mythischen Urzeit bis in die Gegenwart. Es wird bald klar, dass es sich bei diesem in der „Alpenrepublik“ liegenden Dorf um eine österreichische Gemeinde handeln muss. Wichtige Daten und Personen der österreichischen Geschichte werden zwar nicht explizit genannt, sind aber problemlos zu entschlüsseln. Als Verfasser des Notizbuchs gibt sich von Anfang an Johannes A. Irrwein zu erkennen; er bezeichnet sich als Nachfolger des Herodot.

Die ersten Erzählkapitel handeln von dem Holzschnitzer Johannes Gerlitz, der 1959 das Dorf verlässt. Dafür gibt es zwei Gründe. Als er feststellt, dass seine neugeborene Tochter Ilse dem Nachbarn Karl Ötsch sehr ähnlich sieht, zieht er zunächst von Zuhause aus. Johannes Gerlitz ist außerdem von einem Bandwurm befallen, weshalb er

sich mithilfe der Pfarrbibliothek über Bandwürmer informiert hat. Als knapp nach der Geburt Ilse der 1,48 Meter lange Wurm seinen Körper verlässt, beschließt er, in der Hauptstadt Medizin zu studieren. Etliche Jahre später kehrt er als Arzt ins Dorf zurück. Johannes Gerlitz bleibt ein Außenseiter, spricht nur mehr Standarddeutsch und führt ein Journal, in dem er die Besonderheiten der Dorfbewohner notiert. Seine Frau Elisabeth, die auf ihn gewartet hat, stirbt bald. Seine Tochter Ilse heiratet schließlich gegen den Willen ihres Vaters den Zimmermann Alois Irrwein. Ihr kleiner Sohn Johannes wächst mehr bei seinem „Doktor Opa“ als bei seinen verständnislosen Eltern auf und interessiert sich für Wissenschaft, aber nicht für Fußball. Der Großvater kommt bei einem Unfall ums Leben. Ein Aushilfspfarrer, der junge Pater Tobias, erkennt Johannes' Begabung und verschafft ihm ein Stipendium für das Gymnasium im Kloster Lenk, wohin der Junge nun täglich mit dem Bus pendelt. Er schließt sich dem elitären Digamma-Klub an—einige ältere Schüler, die sich an der griechischen Antike orientieren und moderne Kommunikationstechniken wie Handy, Internet etc. ablehnen. Als ein stockkonservativer und gleichzeitig neoliberaler neuer Direktor die Schule übernimmt, Gernot Luftinger, ein Funktionär des Trägerverses der katholischen Ordensschulen, der die antike Bildung für unnütz hält, beginnt der Digamma-Klub einen Guerillakrieg, als dessen Höhepunkt sie bei einem Schulfest eine riesige Engelsstatue, in Wirklichkeit eine antike Nike, zum

Einsturz bringen. Aus Rache lässt Direktor Luftinger den Schüler Johannes, der damit überhaupt nicht gerechnet hat, bei der mündlichen Matura durchfallen, weil dieser fanatisch-verbohrt auf der absoluten Zuverlässigkeit Herodots insistiert.

Johannes, der im Herbst mit dem Studium beginnen wollte, kehrt deprimiert nach Hause zurück und unternimmt einen komisch geschilderten Selbstmordversuch: Beim Sprung von seinem Balkon bremst ihn der große Nussbaum im Garten. Er beschließt darauf, im Geist Herodots das Dorfleben der „Bergbarbaren“ zu erforschen, und will sich aus diesem Grund mit den Menschen seines Geburtsorts einlassen. Zu seinem früheren Schulkameraden Peppi Gippel, dem Fußballstar des Orts, entwickelt Johannes trotz seiner elitären Abneigung gegen das Dorftreiben eine echte Freundschaft. Peppi liebt die mit Zwillingen schwangere Maria Rettenstein, die von ihrer Familie mit dem Metzgersohn Günter Pflicker verheiratet werden soll—im Dorf wird, wie Johannes notiert, immer aus strategischen Gründen geheiratet. Die intrigierende Familie hat Peppi und Maria auseinandergebracht. Peppi aber versöhnt sich mit Maria und landet bei der Jahreshauptversammlung des Fußballvereins einen Coup. Da das Dorf einen viel zu großen Fußballplatz mit Flutlichtanlage errichtet hat, leidet der Verein unter hohen Schulden. Peppi schlägt den gescheiten Johannes als Schriftführer vor; Johannes soll zur Eröffnung der Flutlichtanlage ein Freundschaftsspiel mit einem auswärtigen Verein organisieren und

damit Geld in die Kassen spülen. Johannes schreibt aus Bequemlichkeit, Absagen erwartend, Briefe an einige berühmte Vereine wie Bayern München und erhält zur allgemeinen Überraschung eine Zusage vom Hamburger FC St. Pauli. Trotz Johannes' Warnung vor diesem schrillen Verein, der das beschauliche Dorf mit allerlei Unerhörtem konfrontieren werde, organisieren die Einheimischen unter seiner Leitung kollektiv das bevorstehende Fest.

Johannes hat sich in der Zwischenzeit in Simona Nowak verliebt, ein Mädchen aus der Hauptstadt, deren Vater, ein Architekt, sich am Dorfrand ein Haus gebaut hat. Für die Dorfbewohner sind die Auswärtigen die „Hochg'schissenen“ (BP 279). Im Personenverzeichnis am Ende des Romans heißt es über Simona: Sie „wirkt etwas oberflächlich und arrogant, doch für Johannes A. Irrwein [ist sie] eine Göttin von exotischer Schönheit und Anmut.“ (BP 484). Simona interessiert sich für Johannes, der ganz anders ist als die sonstige Dorfjugend. Als sie ihn zu sich einlädt und mit ihm schlafen will, missversteht er die Situation völlig. Das Zerwürfnis zwischen den beiden kittet der bei Frauen erfahrene Peppi mit einem Freundschaftsdienst für Johannes. Die gesamte Dorfmusikkapelle spielt auf dem nächtlichen Fußballfeld Simonas Lieblingslied, das Peppi natürlich aus Facebook kennt, die Nummer „Kompliment“ der Rock-Gruppe „Sportsfreunde Stiller.“ Johannes positioniert sich vor der Kapelle und hält, da er nicht singen kann, den Text auf Kartonschildern hoch. Peppi filmt das

Ganze, stellt das Musikvideo unter dem Titel „verzweifelt countryboy want very much ge-loved citygirl beck“ auf Youtube und schickt Simona den Link mit dem Verweis „I glaub, kein zweites Stadtmädel auf der Welt hat jemals so a Liebeserklärung gekriegt“ (BP 442). Damit ist die Versöhnung eingeleitet.—Das betreffende Kapitel trägt übrigens den Titel des gesamten Romans: „Blasmusikpop.“

Das große Fußballspiel wird ein voller Erfolg. Die Dorfbewohner sind überrascht, dass die Spieler aus St. Pauli Menschen wie sie selbst sind. (Vorsorglich hatte der Gemeinderat noch schnell das Verbot von Homosexualität aufgehoben und die Prostitution legalisiert.) Als Peppi Gippel einen Elfmeter schießen soll und damit die Chance zum Ausgleich erhält, erfährt er, dass die schwangere Maria soeben ins Spital eingeliefert wurde, und läuft vom Spielfeld, um bei der Geburt dabei zu sein. St. Pauli gewinnt natürlich überlegen 4:29, aber alle sind glücklich und zufrieden, und am Abend gibt es ein dionysisches Fest. Johannes besteht zwei Tage später die Matura. Maria bekommt Drillinge, und Johannes, der ihr Taufpate werden soll, beschließt, den Herbst noch im Dorf zu verbringen, Maria und Peppi zu unterstützen und sich auch an den touristischen Entwicklungsplänen des Dorfes zu beteiligen, ehe er im Frühjahr sein Studium der klassischen Philologie aufnehmen wird. Außerdem will er nun die Geschichte des Dorfes vom Anfang an schreiben, in der Manier Herodots, „als ehrlicher Beobachter die Dinge, wie sie waren, ohne vorgefertigte

Meinung zu dokumentieren“ (BP 478). Der Roman endet daher mit dem ersten Paragraphen seines Geschichtswerks; mit dessen zweiten Paragraphen hatte er eingesetzt. *Blasmusikpop* erzählt also genau genommen die Vorgeschichte des Notizbuchs. Das Buch erzählt, warum Johannes A. Irrwein dieses historiographische Projekt auf sich genommen hat—und es erzählt auch, wie ein zunächst dem Dorf überaus kritisch gegenüberstehender Außenseiter durch die Aufarbeitung der Dorfgeschichte zu einem immer noch satirischen, aber verständnisvollen Bild seiner Heimatgemeinde kommt.

Auffallend ist, dass außer Thomas Rothschild kein einziger Kritiker und keine Kritikerin auf die Struktur des Romans—das Doppelsystem—näher eingeht. Nochmals: Der Roman erzählt eine Geschichte; das Ergebnis dieser Geschichte ist, dass der Protagonist ein Notizbuch zu schreiben beginnt, und dieses Notizbuch wird im Roman von Anfang an mit den Erzähkapiteln parallel geführt. Diese Anlage mag nicht sonderlich originell sein, aber sie ist ein integraler Bestandteil der Romanstruktur. Sich um strukturelle Fragen nicht zu kümmern und stattdessen das kritische Urteil an der erzählten Geschichte und bestenfalls noch an der Haltung der Erzählinstanz gegenüber dieser Geschichte festzumachen, ist freilich ein Verfahren der meisten Literaturkritiker und Literaturkritikerinnen, das nach wie vor fröhliche Urständ feiert. Bis die Erkenntnisse der Narratologie in die Praxis des Feuilletons vordringen, dauert es zumeist Generationen;

das Feuilleton ist ja ähnlich veränderungsresistent wie die Bewohner von St. Peter am Anger.

Blasmusikpop ist jedenfalls ein komisches Buch. Über Komik lässt sich bekanntlich trefflich streiten. Was den einen zum Lachen bringt, ist für die andere nur ein peinlicher Indikator der Geschmacklosigkeit der Lachenden. Es geht mir daher nicht um die Frage, wie die Komik des Romans zu bewerten sei; es geht mir darum, zu erklären, wie sie angelegt ist.

Ein wesentliches Element der Komik ergibt sich aus der Mehrstimmigkeit des Romans. Wir können drei Stimmen differenzieren. Da findet sich eine ironisch-allwissende Erzählerstimme—man mag das durchaus als altmodischen Reflex der spätrealistischen Literatur des 19. Jahrhunderts sehen. In einer stilistisch leicht angehobenen, etwas betulichen Sprache werden die Ereignisse in dem Dorf St. Peter am Anger ohne jegliche subjektiv-kritische Note geschildert. Was die Dorfbewohner so treiben, was ihnen wichtig ist, wie sie die Welt sehen—all das wird objektiv vermittelt. Konterkariert werden die Erzählerpassagen durch die Dialoge der Dorfbewohner, die Stimme des Dorfes sozusagen, die Innensicht. Diese Dialoge der Dorfbewohner, in ihrem Dialekt wiedergegeben, drücken zumeist die Beschränktheit der jeweiligen Sprecher aus. Aus varietätslinguistischer Sicht ist es durchaus bedenklich, dass im Roman Beschränktheit mit Dialektgebrauch gleichgesetzt wird. Der Außenseiter Johannes Gerlitz, der „Doktor Opa,“

spricht nach seiner Rückkehr ins Dorf nur mehr Standarddeutsch und erzieht auch seinen Enkel Johannes A. Irrwein mit der Aufforderung „Schön sprechen, Johannes!“ (*BP* 128) dazu, den Dialekt abzulegen. Freilich verändert sich die Gleichsetzung von Dialekt und Beschränktheit im Laufe des Romans insofern, als die beiden ausschließlich positiv gezeichneten gleichaltrigen Freunde Johannes, das Paar Peppi Gippel und Maria Rettenstein, die ausschließlich Dialekt sprechen, an Herzensbildung der hübschen, aber oberflächlichen Besucherin aus der Hauptstadt Simona, die Standarddeutsch spricht, offensichtlich überlegen sind.

Die Stimme des Dorfes gilt in erster Linie dem Lob der Tradition und dem Kampf gegen das Neue. Vor allem die ältere Generation ist hier wortführend. Nachdem Johannes bei der Matura durchgefallen ist, trösten ihn die alten Männer mit Sätzen wie „Schau Johannes, wir ham immer schon g’sagt, a Matura is nix für wen, der wos aus St. Peter is“ oder „Johannes, wir ham immer scho g’wusst, dass du des Gymnasium net schaffn wirst. Du bist halt a St. Petrianer. Wir kämpfen hiazn seit hunderten Joahrn gegen de Hochg’schissenen, und umso besser, dass du uns zeigt hast, dass du kaner vo de Hochg’schissenen bist“ (*BP* 279). Die alten Männer, das wird in der Erzählung klar, sind jene, die sich einer Änderung der Verhältnisse, genauer: der Machtverhältnisse, von denen sie profitieren, am stärksten widersetzen. In einer komischen Szene versuchen sie ja auch vergeblich, das große Fußballspiel

zu boykottieren. Am Ende aber sind sie entmachtet, und die junge Generation siegt. Symbolisiert wird das dadurch, dass Maria nicht, wie erwartet, Zwillinge, sondern Drillinge zur Welt bringt. Das dritte Kind aber, wie der Bürgermeister stolz verkündet, ist der 500. Bewohner von St. Peter am Anger. St. Peter „ist hiazn ka Kleindorf mehr, sondern a Großdorf.“

Drittens gibt es die Außensicht auf das Dorf. Auch diese ist ziemlich einseitig. Es ist die Sicht der beiden Außenseiter, Johannes Gerlitzten und Johannes A. Irrwein—beide nicht unproblematische Figuren. Gerlitzten, der auf den bloßen—und offenbar unbegründeten—Verdacht hin, er sei nicht der leibliche Vater seiner Tochter Ilse, auf mehrere Jahre verschwindet und nichts mehr von sich hören lässt, steht in deutlichem Kontrast zum positiv gezeichneten Peppi Gippel, der seine Maria heiratet, obwohl er nicht sicher sein kann, der Vater der Drillinge zu sein. (Die Allusion auf die Heilige Familie, Joseph und Maria, sei angemerkt.) Johannes A. Irrwein, der zweite Außenseiter, schließt sich dem elitären Digamma-Klub an, dessen Mitglieder zwar gegen die vorherrschende Zweckrationalität die Wichtigkeit der antiken Kultur betonen, als Modernitätsverweigerer aber auch alle neuen Kommunikationsmedien ablehnen und damit den rückständigen Dorfbewohnern viel ähnlicher sind, als sich Johannes eingesteht. Die in den Roman kursiv eingeschalteten Briefe, die Johannes während seines Sommers im Dorf an die Digamma-Freunde schreibt und in denen

er seine Erlebnisse schildert, könnten als Ergüsse eines verständnislosen Ethnographen gelesen werden, der die ihn umgebende Welt positivistisch festhalten will, dem aber jegliches Verständnis für die beobachtete Kultur fehlt. Man könnte es auch banaler sagen: Johannes ist in diesen Briefen schlicht und einfach ein elitärer Schnösel.

Eine objektive Sicht auf das Dorf, die zwischen der bornierten Innensicht und der hyper-kritischen Außensicht vermittelt, nimmt, wie gesagt, einerseits die Erzählstimme ein; andererseits versucht Johannes in seinen Notizbüchern, die er nach den erzählten Ereignissen zu schreiben beginnt, seinem Dorf gerecht zu werden. Die entsprechenden Textpassagen sind nicht unwitzige Herodot-Paraphrasen, und das Programm des Historiographen, durch die historische Herleitung der Gegenwart ein Verständnis für diese Gegenwart zu entwickeln, ist lobenswert. Dennoch vermögen die Herodot-Partien zumindest mich nicht zu überzeugen. Das liegt vermutlich auch daran, dass ein im naiven Stil des Herodot geschriebener Text als trotz allem ernsthafte Auseinandersetzung mit der Geschichte nicht funktionieren kann. Sofern man aber den Passagen eine ernsthafte Auseinandersetzung abspricht, sind sie nicht mehr als ein parodistischer Jokus, der mit Fug und Recht aus dem Roman gestrichen werden könnte.

Die Komik des Romans hat jedenfalls Thomas Rothschild in seiner Rezension erkannt, wenn er anmerkt:

Zu den Reizen des Romans gehört es, dass Vea Kaiser in der Schwebe lässt, ob das Landleben tatsächlich nur aus Idiotie, aus fehlender Zivilisation besteht oder ob das die Perspektive eines arroganten, sich überschätzenden Strebers ist. Sie verteilt ihre leise Ironie auf beide Seiten. Sie betrachtet die dörflichen Traditionen mit einem ethnologischen Blick und setzt zugleich den Ethnologen möglichem Spott aus. Dieser Johannes A. Irrwein hat etwas von einem modernen Don Quijote. Mit dem Helden von Cervantes verbindet ihn, dass er seine Welterfahrung aus Büchern bezieht.¹⁰

Hat der Roman *Blasmusikpop* etwas mit Österreich und der österreichischen Geschichte zu tun, ist meine zweite Frage. Denn was auffällt: Das Dorf St. Petri am Anger wird als eine abgeschlossene Entität innerhalb der Alpenrepublik, also innerhalb Österreichs präsentiert. Das Dorf weigert sich sozusagen bis zum großen Fußballspiel, ein Teil der Alpenrepublik zu sein und die Außenwelt hereinzulassen. Man kann aber das Dorf auch metonymisch für ganz Österreich sehen. In diesem Fall wäre die Außenwelt, die „Alpenrepublik,“ als all das zu interpretieren, was außerhalb Österreichs liegt—die Welt im allgemeinen, Europa im Besonderen. Eine solche Sicht wird etwas durch eine Passage über das Dorfleben während des 30jährigen Kriegs nahegelegt. Der Historiograph berichtet, dass sich St. Peter am Anger neutral verhielt und, wie es heißt, seine Überzeugung verfestigte, „daß es überall viel schlechter sei als in jenem kleinen Dorf“ (BP 215)—eine Ein-

schätzung, die der österreichischen Selbstgefälligkeit nach 1955 und während des Kalten Kriegs durchaus entspricht.

Der Roman dokumentiert mithin einen ironischen Umgang mit der österreichischen Geschichte durch eine Autorin—oder eine Generation—, der diese Geschichte nicht mehr problematisch ist. Das kann natürlich nur mittels Ausblendungen funktionieren, was besonders bei der Erzählung über die 1930er- und 40er-Jahre evident ist. In diesen Dekaden fällt St. Peter am Anger nämlich schlicht aus der europäischen Unheilsgeschichte heraus—durch einen schwejkischen Akt des Widerstands, der zwar liebenswert ist, aber doch jeden möglichen Konflikt, auch innerhalb der Dorfgemeinschaft, von vornherein unterbindet. Alfred Gerlitz, ein Vorfahre des Protagonisten Johannes A. Irrwein, so erfahren wir, kommt aus dem Ersten Weltkrieg nach langer Kriegsgefangenschaft als überzeugter Kriegsgegner zurück und entwickelt gemeinsam mit dem Bürgermeister des Dorfs den Plan, bei Beginn des Zweiten Weltkriegs gefälschte Personenaufzeichnungen ins Tal zu schicken, aus denen hervorgeht, dass alle potentiell wehrfähigen Männer des Dorfes infolge Krankheit untauglich oder überraschend verstorben seien. Der Krieg findet daher ohne St. Peter am Anger statt. St. Peter war nicht dabei. Der Historiograph merkt in diesem Zusammenhang an, dass dies „die endgültige Abwendung der Bergbarbarben vom Rest der Alpenrepublik bedeutete,“ dass sie sich „mit diesem eigenverursachten Messer-

10 Rothschild, „Herodot.“

schnitt vom Rest der Welt abgetrennt und zu einem eigenen Volk gemacht haben, mit eigener Geschichte, eigenen Vorstellungen, Erinnerungen und Werten, die sich dadurch definieren, nicht zum Rest der Alpenrepublik zu gehören“ (BP 444). Wenn man, wie erwähnt, das Dorf als Metonymie für die Republik Österreich, die Alpenrepublik jedoch als Metonymie für Europa betrachtet, dann ist mit diesem Satz die offizielle österreichische Position der Neutralität und der „splendid isolation“ nach dem Staatsvertrag karikiert. Bei dem, was vorher war, war man nicht dabei—und aus der Gegenwart hält man sich raus.

Ich fasse zusammen: Vea Kaisers komischer Roman *Blasmusikpop* bietet einen ironischen Blick auf ein Dorf, das durchaus mit Österreich gleichgesetzt werden kann. Mit Friedrich Schillers Terminologie könnte man von einer „lachenden“ Satire sprechen, im Gegensatz zu einer „strafenden“ Satire,¹¹ die in der auf Österreich bezogenen Literatur der letzten dreißig Jahre zweifellos dominiert hat. Lachende Satire läuft freilich immer Gefahr, Unerquickliches zu verharmlosen. Das trifft schon auf den großen österreichischen Satiriker der Aufklärung Joseph Franz Ratschky und seine Parodie auf die Französische Revolution, *Melchior Striegel* zu—und dieser Gefahr entgeht auch Vea Kaiser nicht immer. Was ihren skurrilen Humor betrifft, wurden in manchen Kritiken Parallelen zum amerikanischen Romancier John Irving gezogen. Bei John Irving freilich ist der Humor immer—und je älter Irving wird, umso

stärker—mit einer Dosis Galle gewürzt. Der noch ziemlich jungen Vea Kaiser fehlt diese Galle, was wohl altersbedingt ist. Sie fehlt aber auch dem Roman. Insofern stimme ich abschließend doch Daniela Strigl zu, die sich für einen möglichen weiteren Roman Vea Kaisers „mehr Schatten in die Legolandschaft“¹¹ wünscht. Ob dieser inzwischen erschienene zweite Roman, *Makarionissi oder Die Insel der Seligen* mehr Galle enthält, ist eine Frage, die eine künftige Untersuchung beantworten soll.¹²

BIBLIOGRAPHIE

Kaiser, Vea. *Blasmusikpop: oder Wie die Wissenschaft in die Berge kam*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2012.

---. *Makarionissi oder Die Insel der Seligen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2016.

Kopf, Martina. „Parodie und Dekonstruktion des Bergdörfchen. Vea Kaisers *Blasmusikpop* oder *Wie die Wissenschaft in die Berge kam* und Ursula Meiers *L'enfant d'en haut*.“ In *Imaginäre Dörfer. Zur Wiederkehr des Dörfchen in Literatur, Film und Lebenswelt*, herausgegeben von Werner Nell und Marc Weiland, 387–406. Bielefeld: Transcript, 2014.

Löffler, Sigrid. „Vea Kaiser – Blasmusikpop.“ Rezension zu *Blasmusikpop: oder Wie die Wissenschaft in die Berge kam*, von Vea Kaiser. *Kulturradio RBB*, 13. August

11 Strigl, „Zwischen St. Peter und St. Pauli.“

12 Dieser Aufsatz wurde im Juni 2018 abgeschlossen.

2012. Online: <http://archive.is/wqx8r#selection-417.0-417.26>.
- Ratschky, Joseph Franz. *Melchior Striegel*. Wien: Walisshausser, 1793, Nachdruck herausgegeben von Wynfrid Kriegleder. Wiener Neudrucke. Neuausgaben und Erstdrucke deutscher literarischer Texte, Bd. 10. Graz: Akademische Druck- u Verlagsanstalt, 1991.
- Rothschild, Thomas. „Herodot statt Facebook“, Rezension zu *Blasmusikpop: oder Wie die Wissenschaft in die Berge kam*, von Veia Kaiser. *Die Presse*, 10. August 2012. Online: <http://diepresse.com/home/spectrum/literatur/1277453/Herodot-statt-Facebook>.
- Rüdenauer, Ulrich. „Der Bergdokter auf Altgriechisch.“ Rezension zu *Blasmusikpop: oder Wie die Wissenschaft in die Berge kam*, von Veia Kaiser. *DIE ZEIT*, 24. September 2012. Online: <http://www.zeit.de/kultur/literatur/2012-09/veia-kaiser-blasmusik-pop>.
- Schumacher, Eckhard. „Das Ende der Popliteratur. Eine Fortsetzungsgeschichte (Teil 2).“ In *Poetik der Oberfläche. Die deutschsprachige Popliteratur der 1990er Jahre*, herausgegeben von Olaf Grabienski et al., 53–67. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Stricker, Andrea. „Porsche-Pauli, Legomann & Co.‘ Produktamen und Markenartikel als literarischer Gegenstand in der zeitgenössischen Literatur.“ Diplomarbeit, Universität Wien, 2004.
- Strigl, Daniela. „Zwischen St. Peter und St. Pauli.“ Rezension von *Blasmusikpop: oder*
- Wie die Wissenschaft in die Berge kam*, von Veia Kaiser. *Der Standard*, 24. August, 2012. Online: <http://derstandard.at/1345165090291/Zwischen-St-Peter-und-St-Pauli>.

ÓÐINN AND MEDIEVAL MAGICIANS

Annette Lassen

Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík

MEDIEVAL ICELANDERS KNEW with absolute certainty that Óðinn was not a god. On the other hand, they also knew that their pagan ancestors in the old days had—falsely—believed that he was a god. Saxo and Snorri, two major historians and major theoreticians of paganism, both agreed that the so-called pagan gods were really humans with magic abilities; they were magicians. Due to their magic tricks, the naive pagans miscomprehended their nature and took them to be gods. In the first book of *Gesta Danorum* (c. 1200), Saxo teaches his readers about the nature of the pagan gods. He says that in the old days, there existed three kinds of magicians. The first kind was

that of the giants; following them were those skilled in divination, who surpassed the giants in mental power. The second kind subdued the first and gained a reputation for being divine. Both of these were skilled in the art of delusion and in appearing to change their form or that of others. There was also a third kind, springing from the union of the two others; this kind had neither the bodily size nor the skills in the magic of their parents, but they still gained credit as gods with those deluded by their magic.¹ The deceitful nature of these false gods is illustrated by the well-known frame of *Gylfaginning* in Snorri

1 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I.v.2–6; Lassen, “Saxo og Snorri,” 215–17; Lassen, *Odin*, 211–14.

Sturluson's *Edda* (c. 1220): here the naive Swedish king visits the clever Asians, Hár, Jafnhár and Þriði, who trick him with their magic into believing that they are themselves the gods about whom they have just been telling stories. Gylfi then goes back to the Swedes, where he passes on these stories and the idea that the Asians are gods (even though they are only magicians). The writer of *Ynglinga saga* (c. 1250) describes Óðinn as a human hero, as do many other Old Norse/Icelandic texts, a hero whom the pagans misunderstood to be a god, because of his great arts, some of which were pure witchcraft.² In a chapter, which variously bears the title *Frá íþróttum Óðins* (About Óðinn's talents) and *Sagt frá fjölkyngi Óðins* (About Óðinn's magic) in the manuscripts,³ the saga writer provides an entire catalogue of Óðinn's arts and abilities:

Óðinn skipti hómum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á einni svipstund á fjarlæg lönd at sínum ørendum eða annarra manna. Þat kunni hann enn at gera með orðum einum at slökkva eld ok kyrra sjá ok snúa vindum hverja leið, er hann vildi, ok hann átti skip, er Skíðblaðnir hét, er hann fór á yfir hof stór, en þat mátti vefja saman sem dúk. Óðinn hafði með sér hofuð Mímis, ok sagði þat honum mǫrg tíðendi ór qðrum heimum,

en stundum vakði hann upp dauða menn ór jörðu eða settisk undir hanga. [...] Hann átti hrafna tvá, er hann hafði tamit við mál. Flugu þeir víða um lönd ok sǫgðu honum mǫrg tíðendi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr. [...] Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mestr mátt fylgði, ok framði sjálf, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita orlog manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa qðrum. [...] Óðinn vissi um allt jarðfé, hvar fólgt var, ok hann kunni þau ljóð, er upp lauksk fyrir honum jörðin ok björg ok steinar ok haugarnir, ok batt hann með orðum einum þá, er fyrir bjoggu, ok gekk inn ok tók þar slikt, er hann vildi. Af þessum kröptum varð hann mjök frægr. Óvinir hans óttuðusk hann, en vinir hans treystusk honum ok trúðu á kragt hans ok á sjálfan hann. En hann kenndi flestar íþróttir sínar blótgoðunum. Váru þeir næst honum um allan fróðleik ok fjölkynngi [...] ok hefir þaðan af dreifzk fjölkynngin víða ok haldizk lengi.⁴

Óðinn could transform his shape: his body would lie as if dead, or asleep; but then he would be in the shape of a bird, or a beast, or a fish, or a snake, and be off in a twinkling to distant lands upon his own or other people's business. With words alone he could also quench fire, still the ocean, and turn the wind to any quarter he pleased. Óðinn had a ship which was called *Skíðblaðnir*, in which he sailed over wide seas, and which he could roll up like a cloth. Óðinn carried with him Mímir's head, which told him many news from other worlds. Sometimes he woke up the dead from the earth, or set himself under the hanged. [...] He had two ravens, to whom he had taught to speak; and they flew far and wide through the lands, and brought him many news. Of

2 See further, Lassen, *Odin*, 235–65.

3 In Ásgeir Jónsson's copy of the lost Kringla-manuscript, in Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 35 fol. (c. 1675–1699), 11v, the chapter is entitled “Frá íþróttum Óðins.” In Codex Frisianus, Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 45 fol. (c. 1300–1325), 2r, the chapter is entitled “Sagt frá fjölkyngi Óðins.”

4 *Ynglinga saga*, 18–20.

such things he was pre-eminently wise. [...] Óðinn understood also the art in which the greatest power is lodged, and which he himself practised, namely, what is called magic (*seiðr*). By means of this he could know beforehand the predestined fate of men, and things which had not yet happened; and also bring on the death, ill-luck, or bad health of people, and take the strength or wit from one person and give it to another. [...] Óðinn knew everything about buried treasures, where they were hidden, and he knew the songs by which the earth, the cliffs, the stones, and mounds were opened to him; and he bound those who dwell in them by the power of his words alone, and went in and took what he pleased. Because of these powers he became very famous. His enemies dreaded him; his friends put their trust in him, and relied on his power and on himself. He taught most of the arts to the sacrificial priests. They came nearest to him in all wisdom and magic. [...] and from that time magic spread far and wide, and has continued long.⁵

According to *Ynglinga saga*, then, Óðinn is a human magician and a shapeshifter. In Snorri's *Edda*, Óðinn, who now calls himself Bolverkr, changes himself into a serpent in order to obtain the mead from Gunnlǫð, while on his way back to Ásgarðr, he shifts shape into an eagle.⁶

When historians of Old Norse religion describe Óðinn, his magic arts traditionally form a part of his characteristics; they are seen as part and parcel of Nordic paganism. But Óðinn's magic skills resemble in many ways those of magicians, who had nothing to

do with Nordic paganism, and were famous throughout medieval Europe, such figures as Gerbert of Aurillac and the Biblical Simon Magus.

THE ECCLESIASTICAL THEORY OF MAGIC

In the eighth book of his influential *Etymologies*, Isidore of Seville (560–636) gives a thorough description of the magic arts. Isidore's work was known in medieval Iceland, where we have evidence of its existence from early on. The writer of *Veraldar saga* knew Isidore;⁷ parchment fragments of *Veraldar saga* are preserved from around 1200, but the saga itself is even older. In Icelandic inventories from 1396 (Hólastaðr) and 1397 (Viðeyjarklaustur) mention is made of “ysodorus ethimologiarum” and of “Ysidorus ethimologiarum non plenus.”⁸ Isidore's work, which was dispersed throughout Europe, provided medieval Icelanders with a theory of paganism, pagan gods, sibyls, and magicians, and explained the nature and characteristics of these.

Medieval Icelanders had no direct access to Nordic pagan tales or even archaeological finds from the pre-Christian period. The descriptions of farm buildings in the sagas of Icelanders are conformant with farmhouses

5 My translation.

6 *Snorra Edda, Skáldskaparmál*, 4–5.

7 Anthony Faulkes, “Pagan Sympathy,” 305; Holtsmark, *Studier*, 27.

8 *Diplomatarium Islandicum*, III: 613; IV: 110; Olmer, *Boksamlingar*, 53. Simek, *Altnordische Kosmographie*, 26. See also the database compiled by Gottskálk Jensson and Marner, *Islandia Latina*.

of the saga writers' own time, in the Middle Ages, not with those of the saga age, from c. 930–1030. Medieval Icelanders knew the names of the pagan gods from skaldic verse and place names, but the stories about the gods, the false gods of the remote past, if such stories had at all survived, were inevitably transformed over the more than two centuries of exclusive Christianity. Icelanders took Christianity seriously, even the old names of the days were reformed to obliterate the memory of the false gods of old, as we are told in *Jóns saga helga*.⁹ It is well-known that stories, which are not preserved in writing, become highly unstable in substance. We can, for instance, observe the changeability of stories over time in the sagas of some legendary heroes, such as Ermanaric/Jǫrmunrekr and Ragnarr loðbrók. The historical facts about the death of Ermanaric around 350 cannot be deduced from the detailed account of Jǫrmunrekr in *Vǫlsunga saga*. And yet the historical events lie buried behind the tale. And no one today would claim that the Ragnarr loðbrók, whom we encounter in his saga, is even slightly reminiscent of the historical ninth-century Reginherus, who is nevertheless believed to form the historical background of the Ragnarr character in the saga.¹⁰

Isidore's *Etymologies* contains a catalogue of the magic arts, which could easily serve as "a template for later medieval classifica-

tions."¹¹ Isidore describes a wide range of ritual practitioners, diviners, sorcerers, poisoners and astrologers. According to Isidore, the first of the magicians was Zoroastres, who was killed by Ninus king of the Assyrians, who were also practitioners of the magic arts. Divinations, auguries, oracles and necromancy were invented to acquire knowledge of things to come and of things below, and by invoking these. With a reference to Vergil's (70–19 BCE) *Aeneid* (IV.487), Isidore mentions a woman skilled in magic arts who, with her spells could soothe the minds of people or bring hard cares to them; she could make the water of rivers stand still, turn the stars back, and raise ghosts of the night. Isidore quotes a passage from Prudentius (348–405), *Against the Oration of Symmachus* I.90, about the necromancy of Mercury: "It is told that he recalled perished souls to the light wielding a wand that he held, but condemned others to death [...] For with a magic murmur you know how to summon faint shapes and cunningly to enchant sepulchral ashes. In the same way the malicious arts know how to despoil others of life" (VIII.ix.8). According to Isidore, some magicians are commonly called 'evildoers' (*malefici*) because of the magnitude of their crimes: "They agitate the elements, disturb the minds of people, and slay without any drinking of poison, using the violence of spells alone" (VIII.ix.9). Some evildoers summon demons, make use of blood

9 *Jóns saga helga* [L-redaction], 84.

10 See Lassen, "Myth and Memory"; Lassen, "Origines gentium," 34–36; Rowe, *Vikings in the West*, 269.

11 Klingshirn, "Isidore of Seville's Taxonomy of Magicians and Diviners," 59. Isidore, *Etymologies*, VIII.ix.

and victims, and handle bodies of the dead. Necromancers are defined as those by whose incantations the dead, “brought back to life, seem to prophecy, and to answer what is asked” (VIII.ix.9). According to Isidore, there is a number of possible ways to be able to predict the future: geomancy, hydromancy, aeromancy, and pyromancy. Magicians who accomplish their craft with words are called enchanterers (*incantatores*). Those who give attention to the flight and calls of birds are called augurs (*augures*). According to Isidore, the Phrygians were the first to discover the auguries of birds, but Mercury was the first to have invented illusions. Finally, a certain kind of *magi* study the stars and the signs of heaven and thus predict the character of men and the future; they are commonly called astrologers (*mathematici*).

Isidore’s description of the magic arts is reflected in a variety of Old Icelandic writings. The emergence of magic in Babylonia with Zoroastres coincides with the place where idolatry was believed to have commenced as a consequence of the confusion of tongues after the building of the Tower of Babel, according to the Codex Wormianus-redaction of Snorri’s *Edda*.¹² In a prologue to *Göngu-Hrólfs saga* and *Sigurðar saga þögla*, readers are told that magicians were able to affect the minds of people or bring them misfortune, and that Óðinn and those whom he taught his magic skills were able to agitate the elements.¹³ By

his talent for malevolent magic, Óðinn can, in Isidorian terms, be said to be a *maleficus*, an evildoer, which is, indeed, the exact meaning of his *heiti* Bqlverkr, which is used in Snorri’s *Edda*. From Isidore’s chapter on magicians, we recognize a number of Óðinn’s magic talents: divination and necromancy, the soothing and baleful spells and the conjuring of night ghosts. Óðinn can be said to be an *incantator*, he is a magician who accomplishes his craft with words, but he is more than that. In relation to his embalming of Mímir’s head, he can also be said to handle the bodies of the dead: he is a *necromantius*. Óðinn can also be said to be a kind of *augur*, who gives attention to the flights and calls of birds, in that he uses his ravens, Huginn and Muninn, to gain knowledge. In his choice of magic characteristics, the writer of *Ynglinga saga* moulded his description of Óðinn in much the same way that Isidore describes such things. Given the spread of Isidore’s work, and its centrality for medieval encyclopaedic knowledge, it would in fact be remarkable if the saga writer had not known it.

There are three elements in the description of Óðinn in *Ynglinga saga* and Snorri’s *Edda* which seem to go beyond Isidore’s description of magicians: his possession of an oracular head, his ability to change shapes and his art of locating buried treasures.

ar í íslenskum fræðum, AM 589 f 4to, c. 1450–1500), and before the long redaction of *Sigurðar saga þögla* (Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 152 1–2 fol., c. 1500–1525).

¹² See more in Lassen, “The Tower of Babel.”

¹³ The prologue is preserved in a single manuscript of *Göngu-Hrólfs saga* (Reykjavík, Stofnun Árna Magnússon-

MECHANICAL HEADS

In 2003, John Lindow argued, that Mímir's head might be inspired by shaman masks, some of which to a greater extent resemble human heads than faces.¹⁴ Óðinn's possession of Mímir's head may, according to Lindow, have been considered "historically plausible" due to the well-known existence and use of relics, e.g., bodily parts of deceased saints, within the church; Mímir's head, according to this view, might be considered a pagan counterpart to a Christian relic.¹⁵ But this explanation of the strange story of Mímir's head, although in many ways attractive, overlooks closer parallels in medieval legend and historiography, histories of magicians who create oracular metal heads or statues. It should be noted that Óðinn's possession of Mímir's prophetic head is not a commonplace in Old Norse literature; we find the story in *Ynglinga saga* and an allusion to it in *Völuspá* (st. 46), but neither in Snorri's *Edda*, Saxo's *Gesta Danorum* nor the sagas. This may very well have been invented by a medieval writer.

The oldest preserved tale about mechanical and prophetic heads created by a magician concerns Gerbert of Aurillac, and is told by William of Malmesbury (c. 1090–1143) in his *Gesta regum Anglorum* (II.172) from the twelfth century. Gerbert of Aurillac was born in 940 and died in 1003. From 999–1003, he served as pope under the name of Sylvester II. Gerbert admired the wisdom of the Arabs,

had a passion for mathematics and astronomy, and he became a leading figure in the science of the tenth century. It was Gerbert, who introduced Arabic numbers to the West, and, according to his student and main biographer Richer of Rheims (in his *Historiae* from the tenth century), he instructed students in mathematics and astral science, in a more advanced way than had been done previously.¹⁶ He is said to have built an *horologium*, a mechanical clock, and a steam organ, while he sojourned in Rheims.¹⁷ Before his time in Rheims, Gerbert spent three years in Catalonia at the monastery of Santa Maria de Ripoll, which had an extensive library cognisant of various Arabic traditions. Gerbert achieved a reputation as a brilliant scholar and teacher, a reputation that persisted for several decades after his death; he was said to surpass previous scholars in astrology and astronomy.¹⁸ He lived only a few years into his papacy. While he was celebrating mass at the Church of the Holy Cross of Jerusalem (today's Santa Croce in Gerusalemme in Rome, Italy) in the Lateran, he was taken sick and died nine days later. By the last decades of the eleventh century Gerbert had become known as a sorcerer. Because of his education in Spain and his prowess in the quadrivium, he was suspected of necromancy and demonic acts.¹⁹ This is not surprising, considering

14 Lindow, "Cultures in Contact," 103.

15 Lindow, "Cultures in Contact," 96–97.

16 Truitt, *Medieval Robots*, 74.

17 Truitt, *Medieval Robots*, 75.

18 William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II.167.2.

19 Truitt, *Medieval Robots*, 72. 76.

that Isidore mentions astrology among the arts of magicians.

William of Malmesbury claims to “to record in writing the stories that are on all men’s lips” (II.167.1). In the Saracen parts of Spain, divinations and witchcrafts were still practised in William’s time, he writes, “as their national custom is” (II.167.2). In Spain Gerbert “learnt to interpret the song and flights of birds, to summon ghostly forms from the nether regions, everything in short, whether harmful or healthful, that has been discovered by human curiosity” (II.167.3). William tells us that Gerbert studied with a Saracen philosopher. There was one book, carefully guarded, into which the teacher had confided all of his art, and which Gerbert desired, and finally managed to steal, after getting the teacher drunk in order to make him pass out. When the teacher woke up and discovered the theft, he pursued the pupil, but Gerbert then called up the devil with incantations and now entered a pact with him for protection. While a pope, by the art of necromancy, Gerbert located buried treasures. William of Malmesbury also tells how Gerbert carefully inspected the stars and constructed for himself the head of a statue that could speak. If he asked it a question, it answered truthfully in the affirmative or the negative (*etiam* or *non*). Gerbert interrogated the head about his own future, and asked the head: “Shall I die before singing mass in Jerusalem,” and the head answered “no” (II.172). Gerbert misunderstood this equivocal answer and thought that he would keep

himself from dying by not traveling to Jerusalem. Therefore, he stayed in Rome, where he, according to William, died when singing mass at the Church of the Holy Cross in Jerusalem.

Later works also tell of other magicians possessing oracular heads: The Roman poet Vergil gained a reputation as a sorcerer in the middle ages. According to Gautier de Metz, in the third book of his *Imago mundi* from c. 1245, Vergil created a prophetic head.²⁰ Just as Gerbert, he misunderstood the prophecy of the head and this misunderstanding caused his death. Other famous students of mathematics and astrology, are said, in fourteenth-century works, to have been in possession of such heads or talking statues: Robert Grosseteste (1168–1253), Albertus Magnus (1200–1280), and later also Roger Bacon (1214–1292).²¹

Gerbert’s head is an *automaton*, i.e., a mechanical device made in imitation of a human being.²² There survives one automaton from antiquity (the so-called Antikythera Mechanism, c. 80 BCE, which was found in a ship wreck) along with texts from Alexandria with detailed designs on how to construct *automata*. The Alexandrian texts, which were not fully translated into Latin before the late fifteenth century, formed in

20 See Caxton’s translation of *Imago mundi*, which was published in 1480 (based on a manuscript also from the fifteenth century), Prior (ed.), *Caxtons Mirrour of the World*, vii, 159.

21 Truitt, *Medieval Robots*, 69–70, 89–90, 92.

22 Truitt, *Medieval Robots*, 2–3.

part a basis for the theory and practice of the making of *automata* in the Byzantine Empire and the Islamic world.²³ From the early middle ages, Caliphs and emirs had mechanical animals, clocks and fountains built. Such mechanical devices arrived in Europe as the result of military, commercial and diplomatic encounters, and they became a source for the vivid imagination of romance writers, e.g., *Tristrams saga*, translated 1226.²⁴ Such associations shaped the medieval European view on automata.

According to *Ynglinga saga*, Óðinn emigrated to the North from Asia, near Tanais, i.e., from the Eastern shores of the Black Sea.²⁵ This area was pagan, it lay outside the borders of the Christian world, but according to the medieval world view it was, nonetheless, closer to the terrestrial Paradise than Europe.²⁶ In the *Third Grammatical Treatise*, Asia is described as the place of most beauty,

riches, and wisdom of the world (“þar sem mest var fegrð ok ríkdómur ok fróðleikr veraldarinnar”).²⁷

In Saxo’s *Gesta Danorum*, Óðinn comes from the same area; he has a residence in Byzantium (I.7.1). In order to worship Óðinn, the kings of the North make a golden statue of Óðinn, and when Frigg steals the gold from the statue, Óðinn has an alarm system made: whenever the statue is touched, it speaks. It has been argued that Óðinn’s speaking statue is inspired by Mímir’s head.²⁸ But this statue is an *automaton*, a clever Byzantine device.

Óðinn’s talking statue and talking head do have obvious resemblances. I would suggest that Mímir’s head is a magic device comparable to Gerbert’s oracular head in the *Gesta regum Anglorum* and Óðinn’s speaking statue in *Gesta Danorum*. In *Ynglinga saga*, Óðinn is described as a religious leader, as Gerbert was within the church. Gerbert had a reputation as a magician. Óðinn was a magician. Both Gerbert and the Óðinn of *Ynglinga saga* are able to locate treasures that have been buried by pagans a long time ago. Gerbert gains his knowledge of hidden treasures by using necromancy.²⁹ Óðinn is also able to make the dead speak, he is a necromancer, and he can also make the earth open by using incantations.³⁰ William of Malmesbury, at one

ting, at the courts of Byzantine or Muslim despots, or in the distant pagan classical past.”

27 *Den tredje grammatiske afhandling*, 60.

28 Kværndrup, *Tolv principper*, 126. See discussion of the passage in Lassen, *Odin*, 215–18.

29 William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II.168.3.

30 *Ynglinga saga*, chapter 7.

23 Truitt, *Medieval Robots*, 4–5.

24 According to Truitt, *Medieval Robots*, 5, until the fourteenth century most *automata* were associated with places which were “viewed as repositories of scientific knowledge and natural wonders, but also of un- or anti-Christian beliefs.”

25 *Ynglinga saga*, chapters 1–2, 5.

26 The existence of a terrestrial Paradise is evidenced by some medieval maps, *mappae mundi*. Paradise is depicted in the East, in Asia, “das irdische Paradies [ist] im äußersten Osten” (Simek, *Altnordische Kosmographie*, 54). This is, by the way, also the location of Paradise in *Eiríks saga víðfjörðla*, chapter 2. According to Truitt, *Medieval Robots*, 27, the eastern lands, approaching Paradise, were “the loci of magical substances, mechanical skill, natural knowledge, aesthetic delight, and un-Christian morality. [...] these places were also the sites where automata could be found. Medieval literary texts, beginning in the twelfth century, often contain automata in a foreign set-

point, tells the story of how Gerbert makes the ground open in the search for an underground treasure.³¹

We know that twelfth-century Icelanders knew Anglo-Saxon chronicles in Latin, where Óðinn is mentioned repeatedly in genealogies.³² It is probable that the tale of Óðinn's possession of Mimir's head in *Ynglinga saga* has the same or a similar source as the fables about Gerbert in *Gesta regum Anglorum*, which William of Malmesbury claims to be "on everyone's lips" ("per omnium ora uolitant").³³

SIMON MAGUS

Another renowned medieval sorcerer is Simon Magus or Simon the magician, who said he was Christ himself, and became famous throughout the Christian world for characteristics that he in fact has in common with Óðinn, as portrayed both in *Ynglinga saga* and Snorri's *Edda*.³⁴ Simon has his origins in the *New Testament* account, *Acts of the Apostles* 8:9–24, but he also plays an important part in Pseudo-Clementine writings, where he appears as the chief antagonist of the apostle Peter. These narratives were known early in Iceland, as is clear from the Icelandic translations *Klements saga* and *Péturs saga postula*. The complete text of *Klements saga* is pre-

served in Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 645 4to, which is dated to c. 1220.³⁵ Klements and Peter encounter Simon, "inn illi og fjölkungi" (the evil and sorcerous), who claims to be the power of God, and who keeps a crowd of people around himself.³⁶ At the assembly, Simon speaks to the people:

En einn hvern dag seldi hon í hönd mér sigð, ok sendi hon mik til kornskurðar. Ek kom til akrsins, ok mæltu ek við sigðinn: 'Sker þú nú kornit!' Hann skar akrinn eigi seinna en tíu menn. [...] Ek má fljúga í lopti í eldslíki. [...] Ek má fara í gegnum fjöllum, hvars ek vil. At boðorði mínu hlæja líkneski þau, er gǫr eru ór tré eða ór málm, ok hrœrask þau ok mæla, ef ek býð þat. Ek skipti yfirlitum mínum, ef ek vil, svá't ek sýnumk stundum gamall maðr ok skeggjaðr miðr ok hárr, en stundum fulltíði maðr ok nakkvat skeggjaðr, en stundum sýnumk ek gransprettingr eða yngri ok svá ungr ok stundum ungmenni. Stundum bregð ek á mik kykvenda líki ýmissa, fögla eða orma, fiska eða dýra, nauta eða hrossa, hrúta eða hafra.³⁷

But one day she gave me a scythe and sent me out to cut the grain. I came to the field, and I said to the scythe: 'Now cut the grain.' It cut the field not slower than ten men. [...] I can fly in the air in the form of fire. [...] I can go through mountains wherever I will. At my command, statues that are made of wood or metal laugh, and they move and speak, if I command it. I change my appearance, if I want, sometimes I reveal myself as an old, gray-haired man with a large beard,

31 William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II.169.1–3.

32 Lassen, *Odin*, 273–76.

33 William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, II.167.1.

34 Roughton, "AM 645 4to and AM 652/630 4to," 95; Lassen, *Odin*, 254–58, 304.

35 *Klements saga* is based on *Passio sancti Clementis*, *Recognitiones*, and *Ordinario sancti Clementis*.

36 *Klements saga*, 245, 247.

37 *Klements saga*, 247.

but sometimes as a full-grown man with some beard, and sometimes as a youth or even younger, and sometimes as young as a kid. Sometimes I change into the shape of different animals, birds or snakes, fish or beasts, oxen or horses, sheep or goats.³⁸

Óðinn, like Simon, is able to change his appearance. In *Ynglinga saga* birds, fish, animals and snakes are mentioned—the same animals are mentioned by Simon in his speech in *Klements saga*. At the assembly, Simon appears to be flying in the air. In *Klements saga* we further read that Simon at his home keeps the body of a dead child that he has killed; by the power of the Devil the child is forced to answer Simon's questions.³⁹ Oracular dead bodies and oracular heads appear to be a motif associated with devilish magicians in the Middle Ages. In *Pétrs saga postula*, Simon further boasts that he can raise the dead—and reveal the location of hidden treasures.⁴⁰ Locating buried treasures and necromancy are, as noted above, among Óðinn's magic arts in *Ynglinga saga*.

Ynglinga saga does not connect Óðinn to any harvesting activities, and the saga does not mention his ability to penetrate mountains. In Snorri's *Edda*, however, in the tale of the theft of the skaldic mead, we encounter an Óðinn who both harvests and penetrates mountains.⁴¹ On his quest, Óðinn comes to

a place where nine thralls are mowing hay. When Óðinn has whetted their scythes, the thralls kill each other. Óðinn then offers to undertake nine men's work for Baugi, the owner of the thralls, and demands in return one drink of the mead. During the summer Óðinn accomplishes nine men's work, and when winter comes he asks Baugi for his hire. Baugi now bores through the rock where the mead is kept, after which Óðinn turns himself into a serpent and crawls through the hole. He proceeds to the place where Gunnlǫð is, and lies with her for three nights; she allows him to drink three draughts of the mead—and he drinks it all. Finally, he shifts shape into an eagle and flies away.

In *Klements saga* we are told that Simon Magus is in possession of a scythe and that he cuts grain with the same speed as ten men.⁴² Óðinn accomplishes nine men's work when cutting grain in the *Edda*. Simon Magus claims to be able to fly through the air (i.e., in the shape of fire; he deludes people at the assembly to believe that he is flying), to penetrate mountains, and to turn himself into snakes and birds. Óðinn does exactly this in the *Edda*: he turns himself into a snake, penetrates a mountain, then turns himself into a bird and flies away through the air. It is worth mentioning that the passage is not an interpolation in the Icelandic translation; the Latin source is found in *Recognitiones* (II.9, III.47).

38 My translation.

39 *Klements saga*, 248.

40 *Pétrs saga postula*, 174–75. *Pétrs saga postula* is based on *Acts of the Apostles*, *Bibliotheca Hagiographica Latina* 6659, 6570.

41 *Snorra Edda*, *Skáldskaparmál* [R-redaction], 3–5.

42 *Klements saga*, 247.

It has been suggested by John McKinnell that the story of Óðinn's theft of the skaldic mead may be dated to a late pagan period, due to Gunnlōð's virtual absence in skaldic poetry.⁴³ Possibly, the story is even later: the invention of a Christian writer, who was inspired by the description of Simon Magus in *Klements saga*, which he may have known either in Latin or in Icelandic.

CLOSING REMARKS

The shared characteristics of Simon Magus, Gerbert of Aurillac and Óðinn indicate that medieval Icelandic writers must have regarded Óðinn as a type on an equal footing with them. Their doubtful arts are indeed also—perhaps not surprisingly—among the abilities of Antichrist, according to Honorius Augustodunensis' (c. 1080–1154) *Elucidarius*, a work which was well-known in Iceland, and translated into Old Norse/Icelandic as early as the twelfth century. Here, the magister tells his *discipulus*:

Anti Christus man berask í Babilon inni miklu [...] Fjölunnigir menn munu hann fœða í Corozaim [Chorazin] ok yfir þllum heimi man hann ríki hafa ok leggja undir sik allt mannkyn á fjóra vega. Fyrst gofga menn með auðæfum, þeim er hann gefr þeim gnótt, því at hann veit þll fólgin fé. Annan veg skelfir hann ógofga menn með mikilli hræzlu ok ógurligum þínslum, því at hann er inn grimmasti með guðs vini. Þriðja veg svíkr hann kennimenn með speki ok mælsku, því at hann [kann] allar íþróttir ok veit allar ritningar. Fjórdða veg tælir hann munkka. Hann gerir miklar jar-

tegnir ok mǫrg undr. Hann lætr falla eld af himni yfir óvini sína ok lætr hann upp rísa dauða menn ok bera sér vitni.⁴⁴

Antichrist will be born in Babylon the Great [...] Sorcerers will nurture him in Chorazin, and he will rule over the whole world, and subjugate all of humanity in four ways. First, the nobles with wealth, which he gives them in abundance, because he has knowledge of all hidden treasures. Secondly, he will terrify the ignoble with great fear and frightful suffering, because he is most cruel towards the friends of God. Thirdly, he deludes the learned with wisdom and eloquence, because he knows all arts and is familiar with holy scripture. Fourthly, he seduces monks. He causes great miracles and many wonders. He causes fire to fall from heaven upon his enemies and the dead to wake up to reveal the truth to him.

Antichrist is not *really* able to wake up the dead, the magister then reveals to his *discipulus*: The dead only appear to be alive because demons, with the help of Antichrist, inhabit them and make them speak and move.

Simon Magus falsely claimed to be Christ. Gerbert made a pact with the devil. *Ynglinga saga*'s Óðinn becomes a leader of false religion. The magic talents possessed by Óðinn, which he has in common with both Gerbert and Simon, are certainly devilish traits. According to the church fathers, astrology, necromancy, magic, oracles and prophecies all derived from demons.⁴⁵

⁴⁴ *Elucidarius*, 127–28. The text of the edition has been normalised.

⁴⁵ *Lactanti Divinae Institutiones*, II.xvi.1; Isidore, *Etymologies*, VIII.ix.

⁴³ McKinnell, *Meeting the Other*, 171.

Óðinn's magic arts and abilities in *Ynglinga saga* and Snorri's *Edda* are apparently medieval and directly or indirectly derived from the Christian context in which the Old Norse/Icelandic texts about Óðinn were produced. The description of Óðinn as a magician is consistent with the overall euhemeristic view and representation of Óðinn in the Middle Ages.⁴⁶ The euhemeristic descriptions of the pagan gods were often viewed as fables (*fabulae*), e.g., when Paul the Deacon in his *Historia Langobardorum* tells the story of how Godan (i.e., Óðinn) was tricked by his wife Fria (i.e., Frigg), he presents the tale as a 'ridiculous fable' (*ridicula fabula*) (I.8).⁴⁷ In the epilogue of Snorri's *Edda*, the users of the book are in like manner warned against taking the stories about pagan gods too seriously:

En eigi skulu kristnir menn trúa á heiðin goð ok eigi á sannynði þessar sagnar á annan veg en svá sem hér finnsk í upphafi bókar er sagt er frá atburðum þeim er mannfólkit viltisk frá rétttri trú [...].⁴⁸

But Christians should not believe in pagan gods, or in the truth of these stories, except in the sense expressed at the beginning of this book, where it is told what happened when mankind lost its way from the true religion [...].

46 Cf. Lassen, *Odin*.

47 Lassen, "Origines gentium"; Lassen, *Odin*, 110–18; McKinnell, "Heathenism."

48 *Snorra Edda, Skáldskaparmál*, 5.

If the stories about the gods were not considered *historia* (things which have happened), if these stories were not considered important because of the truth they imparted, then medieval writers must have been free to fabricate new narratives about the gods, as long as what they wrote did not conflict with Christian doctrine. In the description of Óðinn as a magician, medieval writers may be seen to have constructed a new narrative based on the Latin texts they had available in their libraries, narratives that were fully compatible with what learned Christian theologians had to say on paganism or false belief.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Bibliotheca Hagiographica Latina. Brussels: Société des Bollandistes, 1898–1901.

Caxton's Mirrour of the World. Edited by Oliver H. Prior. London and Oxford: The Early English Text Society and Oxford University Press, 1913.

Den tredje og fjerde grammatiske afhandling i Snorres Edda tilligemed de grammatiske afhandlingers prolog og to andre tillæg. Edited by Björn Magnússon Ólsen. STUAGNL 12. Copenhagen: Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur, 1884.

Diplomatarium Islandicum. Íslenzkt fornbréfasafn. 16 vols. Copenhagen: Hið íslenska bókmenntafélag, 1857–1972.

Eiríks saga víðfjrla. Edited by Helle Jensen. Editiones Arnarnagðanæ B 29. Copenhagen: C. A. Reitzel, 1983.

- Elucidarius in Old Norse Translation*. Edited by Evelyn Scherabon Firchow and Kaaren Grimstad. Rit 36. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1989.
- Isidore of Seville. *The Etymologies*, translated by Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach and Oliver Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum*. Edited by W. M. Lindsay. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Jóns saga hólabyskups ens helga*. Edited by Peter Foote. Editiones Arnarnagðanæ A 14. Copenhagen: C.A. Reitzels forlag, 2003.
- Klements saga*. Edited by Dietrich Hofmann. *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*. Beiträge zur Skandinavistik. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1997, 235–75.
- Lactantius. *Lactanti Institutiones divinae*. Edited by Samuel Brandt and Georgius Laubmann. *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia accedunt Carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber*. Pars I: *Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 19. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1890, 1–672.
- Paul the Deacon. *Pauli Historia Langobardorum in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis recusa*. Edited by G. Waitz. Hannover: Hahn, 1978 [1878].
- Pétrs saga postula*. In *Postola sögur: Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse, samt deres martyrdød. Efter gamle haandskrifter*, edited by C. R. Unger, 159–211. Oslo: B. M. Bentzen, 1874.
- Recognitiones*. Edited by Bernhard Rehm. *Die Pseudoklementinen*. Vol. 2: *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*. 2., verbesserte Auflage von Georg Strecker. Berlin: Akademie-Verlag, 1994 [1965].
- Saxo. *Gesta Danorum. The History of the Danes*. Edited by Karsten Friis-Jensen, translated by Peter Fisher. Oxford Medieval Texts. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 2015.
- Snorri Sturluson. *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. 2nd ed. London: Viking Society for Northern Research, 2005.
- . *Edda: Skáldskaparmál 1: Introduction, Text and Notes*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- Veraldar saga*. Edited by Jakob Benediktsson. STUAGNL 61. Copenhagen: Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur, 1944.
- Vergil. *Aeneid. Eclogues, Georgics, Aeneid I–VI*. Edited and translated by H. Rushton Fairclough. 2 vols. New and revised edition. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press and William Heinemann, 1986.
- William of Malmesbury. *Gesta regum Anglorum. The History of the English Kings*. Edited and translated by R. A. B. Mynorst, R. M. Thomson and M. Winterbottom. Oxford

Medieval Texts. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Ynglinga saga. In *Heimskringla*, edited by Bjarni Aðalbjarnarson, 3 vols, Íslenzk fornrit 26–28, 1 (1941): 11–83. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1941–1951.

SECONDARY SOURCES

Faulkes, Anthony. “Pagan Sympathy: Attitudes to Heathendom in the Prologue to *Snorra Edda*.” In *Edda: A Collection of Essays*, edited by Robert J. Glendinning and Haraldur Bessason, 283–314. Manitoba: University of Manitoba Press, 1983.

Gottskálk Jenson and Astrid Marner. *Islandia Latina*. Accessed June 26, 2018. <http://islandialatina.hum.ku.dk>.

Holtmark, Anne. *Studier i Snorres mytologi*. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist. Filos. Klasse, Ny Serie. No. 4. Oslo: Universitetsforlaget, 1964.

Klingshirn, William E. “Isidore of Seville’s Taxonomy of Magicians and Diviners.” *Traditio* 58 (2003): 59–90.

Kværndrup, Sigurd. *Tolv principper hos Saxo: En tolkning af Danernes bedrifter*. Copenhagen: Multivers, 1999.

Lassen, Annette. “Myth and Memory: The Plasticity of Old Icelandic Traditional Tales.” In *Crossing Disciplinary Borders in Viking Age Studies. Problems, Challenges, Solutions*, edited by Daniel Sävborg. Turnhout: Brepols, forthcoming.

---. *Odin på kristent pergament: En tekst-historisk studie*. Copenhagen: Museum Tusculanum, 2011.

---. “*Origines gentium* and the Learned Origin of *Fornaldarsögur Norðurlanda*.” In *Fornaldarsögur Norðurlanda: Uppruni og þróun*, edited by Annette Lassen, Agneta Ney and Ármann Jakobsson, 33–57. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2012.

---. “The Tower of Babel and the Diffusion of World Languages and Religions.” In *Pre-Christian Religions in the North: Research and Reception*. Vol. 1: *From the Middle Ages to c. 1830*, edited by Margaret Clunies Ross, 105–18. Turnhout: Brepols, 2018.

---. “Saxo og Snorri som mytografer: Hedenskaben i Gesta Danorum og Heimskringla.” In *Saxo og Snorre*, edited by Jon Gunnar Jørgensen, Karsten Friis-Jensen and Else Mundal, 209–30. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010.

Lindow, John. “Cultures in Contact.” In *Old Norse Myths, Literature and Society*, edited by Margaret Clunies Ross, The Viking Collection 14, 89–109. Odense: University Press of Southern Denmark, 2003.

McKinnell, John. “Heathenism in *Völuspá*: A Preliminary Survey.” In *The Nordic Apocalypse: Approaches to Völuspá and Nordic Days of Judgment*, edited by Terry Gunnell and Annette Lassen, 93–110. Turnhout: Brepols, 2014.

---. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: D.S. Brewer, 2005.

- Olmer, Emil. *Boksamlingar* på Island 1179–1490 *enligt diplom*. Göteborg: Wald. Zachrissons boktryckeri, 1902.
- Roughton, Philip. “AM 645 4to and AM 652/630 4to: Study and Translation of Two Thirteenth-Century Icelandic Collections of Apostles’ and Saints’ Lives. Vol. 1.” PhD diss. University of Colorado, 2002.
- Rowe, Elizabeth Ashman. *Vikings in the West: The Legend of Ragnarr loðbrók and His Sons*. Studia medievalia Septentrionalia 18. Vienna: Fassbaender, 2012.
- Simek, Rudolf. *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Ergänzungsbände 4, Berlin: de Gruyter, 1990.
- Truitt, E. R. *Medieval Robots: Mechanism, Magic, Nature, and Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

ÆSIR AT THE ASSEMBLY

John Lindow

Department of Scandinavian, University of California, Berkeley

INTRODUCTION

The Hauksbók and Sturlubók redactions of *Landnámabók* contain an anonymous *dróttkvætt* stanza, embedded in a little story, about the sons of Hjalti Þórðarson, Þorvaldr and Þórðr. It recounts that when they came to the þing at Þorskafjörður after taking their inheritance from him, they were so well adorned that they look like Æsir. *Bárðar saga*, which is here thought to be following Sturlubók, as in several other places, also has the verse and surrounding prose, appended to the very end of the saga. The passage in *Landnámabók* is as follows (the variations in *Bárðar saga* are insignificant):

Hjalti son Þórðar skálps kom til Íslands ok nam Hjaltadal at ráði Kolbeins ok bjó at Hofi; hans synir váru þeir Þorvaldr ok Þórðr, ágætir menn. Þat hefir erfi verit ágætast á Íslandi, er þeir erfðu föður sinn, ok váru þar tólf hundruð boðsmanna, ok váru allir virðingamenn með gjöfir brott leiddir. At því erfi fœrði Oddr Breiðfirðingr drápu þá, er hann hafði ort um Hjalta. Áðr hafði Glúmr Geirason stefnt Oddi til Þorskafjarðarpings; þá fóru Hjal-tasynir norðan skipi til Steingrímsfjarðar ok gengu norðan um heiðina, þar sem nú er kǫlluð Hjaltdælalaut. En er þeir gengu á þingit, váru þeir svá vel búnir, at menn hugðu, at Æsir væri þar komnir. Þar um er þetta kveðit:

Manngi hugði manna
morðkannaðra annat,
ísarns meiðr, en Æsir
almœrir þar fœri,

þás á Þorskafjarðar
þing með ennitinglum
holtvartaris Hjalta
harðfengs synir gengu.
Frá Hjaltasonum er mikil ætt komin ok
goðfug.¹

Hjalti the son of Þórðr skálpr came to Iceland and settled Hjaltadalur with the concurral of Kolbeinn and dwelt at Hof. His sons were Þorvaldr and Þórðr, the best of men. The funeral feast they held when they inherited from their father was the most splendid on Iceland, and there were some 1500 guests, and all the people of distinction were led away with gifts. At that funeral feast Oddr Breiðfirðingr recited that drápa which he had composed about Hjalti. Before that, Glúmr Geirason had lodged a suit against Oddr to be heard at the Þorskafjörður þing. Then the sons of Hjalti traveled from the north by ship to Steingrímsfjörður and went from the north from there across the heath, where it is now called Hjaltdœlalaug. And when they arrived at the þing, they were so well decked out that men thought that Æsir had arrived. Then this verse was recited about that:

No one accustomed to killing (warrior), [no] tree of iron (warrior), thought other than that glorious Æsir were traveling there, when to the Þorskafjörður þing with forehead-decorative plates [helmets] of the forest-fish [i.e. the serpent Fáfnir] went the sons of valiant Hjalti.

From the sons of Hjalti a great and noble lineage is descended.²

BACKGROUND AND CONTEXT

Hjalti was an original settler who, like many others, modestly named after himself the valley in which he settled. Hjaltadalur is on the southeast edge of Skagafjörður, and the Kolbeinn who acquiesced to the settlement was Kolbeinn Sigmundsson of Vestfold (whence Hjalti emigrated is unknown). Our passage makes it seem as though Kolbeinn will have arrived first, although in the scholarly literature Kolbeinn and Hjalti are generally treated as though their arrivals were more or less simultaneous. In any case, *Landnámabók* does not name Kolbeinn's farmstead or his descendants.

Hjalti calls his farmstead Hof,³ and however we understand this name in pre-Christian context, by the time *Landnámabók* was compiled the noun was understood as a pagan temple. And among the settlements south of Skagafjörður was that of Eiríkr Hróaldsson, which he apparently called Goðdalir ("god-dales") and where his farmstead too was named Hof. *Landnámabók* tells us that Eiríkr was a splendid fellow (*ágætr maðr*) who came out from Norway.⁴ Thus in medieval Iceland there were traditions about Norwegian settlers around Skagafjörður, one of whom, Eiríkr, seems to have named his settlement for the gods, and more than one

1 *Landnámabók*, S. chapter 237, H. chapter 174. Jakob Benediktsson ed., 238–39.

2 My translation, as throughout if not otherwise indicated. Interpretation of the verse will be discussed below.

3 The later Þórðarbók redaction, presumably following Melabók, names Hjalti's farmstead not Hof but Hólar (*Landnámabók*, Jakob Benediktsson ed., 238 fn. 1) (the site of the northern bishopric) to which the farm at Hof was moved at a relatively early date (*Landnámabók*, Jakob Benediktsson ed., 238 fn. 2).

4 *Landnámabók*, Jakob Benediktsson ed., 231.

of whom named his farmstead Hof. It would thus seem to some degree that the settlers styled themselves after the gods.

Hjalti's main roll is to settle Hjaltadalur and then apparently to prosper so that his sons can put on the greatest funeral feast ever, with a number of guests "that even Charlemagne might have found impressive for his itinerant court," as Viðar Pálsson has put it.⁵ This funeral is also mentioned in *Laxdæla saga* as medieval Iceland's largest. Chapter 27 of the editions tells of the inheritance feast (*erfi*) of Hǫskuldr Dala-Kollsson, announced by his son Óláfr, to the dismay of his brothers, at the *alþingi* the summer before. When the funeral feast takes place, the narrator tells us this:

Var þat svá mikít fjölmenni, at þat er sǫgn manna flestra, at eigi skyrti níu hundruð. Þessi hefir ǫnnur veizla fjölmennust verit á Íslandi, en sú ǫnnur, er Hjaltasynir gerðu erfi eptir fǫður sinn; þar vǫru tólf hundruð.⁶

There were so many people that most reports put the figure at over a thousand guests. It was the second-largest feast ever held in Iceland, the largest being the memorial feast held by the Hjaltasons in memory of their father, which was attended by over fourteen hundred people.⁷

The size and extravagance of the *erfi* for their father resurfaces in *Bolla þáttr*, the continuation of *Laxdæla saga* in one branch

of the manuscripts. This occurs when the scoundrel Þórólfr, speaking to an imaginary interlocutor, chides the sons of Hjalti for bad form when they refuse to support him despite their wealth and status:

En um kveldit reið hann [Þórólfr] ofan aptr ok under virkit at Hofi ok rœddisk við einn saman, svá sem annarr maðr væri fyrir ok kveddi hann ok frétti, hvern þar væri kominn. "Ek heiti Þórólfr," kvað hann. "Hvert vartu farinn, eða hvat er þér á hǫndum?" spyrr launmaðrinn. Þórólfr segir tilfelli þessi ǫll, eptir því sem vǫru, — "bað ek Hjaltasonu ásjá," segir hann, "sakar nauðsynja minna." Þessi svarar, er fyrir skyldi vera: "Gengit er nú þaðan, er þeir gerðu erfit þat it fjölmenna, er tólf hundruð manna sátu at, ok ganga slíkir hǫfðingjar mjök saman, er nú vilja eigi veita einum manni nǫkkura ásjá."⁸

That evening he rode down the valley again and as he neared the fence around the farmhouse at Hof he spoke to himself, as if to someone standing there, who greeted him and asked who he was. "My name is Thorolf," he said. "Where are you headed and what is your problem?" asked the unseen man. Thorolf told him of all that had happened—"I asked the Hjaltasons for protection," he said, "as I'm in need of help." The man who was supposed to be there with him answered, "They have now left the place where they held the wake attended by so many people that there were twelve hundred at table; such leaders have surely fallen in stature if they won't now offer a single man protection."⁹

8 *Laxdæla saga*, Einar Ól. Sveinsson ed., 232.

9 "Bolla Bollason's Tale," tr. Kunz, 423–24. The number of guests is the same in the Old Norse here as above in *Laxdæla saga*: *tólf hundruð*. Kunz chose long hundreds for the translation of the passage from *Laxdæla saga* ("over fourteen hundred people") but not here.

5 Viðar Pálsson, *Language of Power*, 168.

6 *Laxdæla saga*, Einar Ól. Sveinsson ed., 74.

7 "Saga of the People of Laxardal," tr. Kunz, 320.

The *drápa* recited at this magnificent funeral by Oddr Breiðfirðingr is not extant. However, *Eyrbyggja saga* preserves two stanzas of an *Illugadrápa* attributed to Oddr skáld,¹⁰ and it seems likely that this is the same poet. Such tenth-century *drápur* (as opposed to *kviður*) about Icelandic chieftains are rare in the record—indeed, these may be the only ones. One may thus, perhaps, infer that Oddr was something of a poetic entrepreneur, who more or less adapted and introduced a genre toward the end of the tenth century.

Illugi Hallkelsson svarti was of course the father of Gunnlaugr ormsunga and he therefore plays a significant role in *Gunnlaugs saga*; indeed, when introducing him, the narrator of *Gunnlaugs saga* states that Illugi was the second most important chieftain in Borgarfjörður after Þorsteinn Egilsson, and the relative status of the two is an issue that Gunnlaugr raises with Þorsteinn while vying for Helga's hand in marriage (chapter 5).¹¹ The two verses of *Illugadrápa* in *Eyrbyggja saga* treat an incident to which Gunnlaugr alludes in that conversation with Þorsteinn, namely Illugi's triumph over the goði Þorgrímr Kjallaksson at the Þórsnes þing. In the first of the two extant stanzas of his *Illugadrápa* in *Eyrbyggja saga*, Oddr reports that Illugi won a monetary judgment against Þorgrímr; in the second that when Þorgrímr later attacked Illugi, Snorri

goði arranged a settlement. While either of these stanzas could easily be understood as a *lausavísa*, tradition puts them into a *drápa*. We may infer, I think, that Oddr's *drápa* about Hjalti recounted similar home-grown triumphs of Hjalti's life and career. Whatever was in it, the evidence for the very existence of the *drápa* about Hjalti makes of him an influential and important figure.

The conflict at the þing between Oddr and Glúmr Geirason—according some manuscripts it was over the milk of a ewe—offers an opportunity to date the triumphant entrance of the sons of Hjalti at the Þorskafjörður þing that presumably called forth our verse. Based on the chronology of *Gunnlaugs saga*, Oddr was active in the end of the tenth century, but Glúmr, a skáld who left many verses, was active significantly earlier. Tradition ascribes to him verses to or about Eiríkr blóðøx and Haraldr gráfeldr, including *Gráfeldardrápa*, a memorial to Haraldr, who died c. 974. Ólafur Lárusson, who studied the settlements in Skagafjörður, put the arrival of Hjalti around 910–920 and his death, and by implication therefore the funeral feast and the þing meeting, and thus the composition and performance of the verse, around 940.¹² Using roughly the same evidence, Finnur Jónsson put the death of Hjalti significantly later, in the period 970–980,¹³ which seems plausible. A cautious view would take these two guess-

10 *Eyrbyggja saga*, Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson ed., 21–22.

11 *Borgfirðinga sögur*, Sigurður Nordal and Guðni Jónsson ed., 66.

12 Ólafur Lárusson, *Landnám í Skagafirði*, 35–42.

13 Finnur Jónsson, *Litteratur historie*, vol. 1, 524. In *Skjaldedigtning*, 168, Finnur Jónsson assigns a date of c. 975 to the verse.

es as representing the beginning and end of the period in which the events and the verse likely fell. In any case, if genuine—and there is little reason for doubt—it is a product of the late pre-Christian period in Iceland.

THE TEXT OF THE VERSE

As of this writing, the edition of this verse in *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, undertaken by Richard Perkins, has not yet appeared, although it is possible to consult the transcriptions of the nine extant versions in the project's online database. The manuscript variation is not particularly significant, but a few questions of interpretation are worth noting. First, the form *morðkannaðra* in line 2 is not attested in any manuscript; the *Landnámabók* mss. mostly have *morðkannaðar* and those of *Bárðar saga* have *morðkannaðir*. The latter would modify the masc. pl. Æsir (“Æsir accustomed to killing”), and that is how the verse in *Bárðar saga* should be construed, even if the construction might be awkward. The emendation to *morðkannaðra* accepted by most editors provides the gen. pl. that *manngi* would seem to call for. Second, my preference would be to follow Kock in taking *ísarns meiðr* as apposition to the first subject, *manngi*,¹⁴ rather than as direct address to some unknown warrior in the vicinity. In the second helming, the major question is the form printed above as *holtvartaris*. This form serves to extend the kenning *ennitingl* (“decorative plates of

the forehead”), which would seem to refer to helmets. While there is considerable variation in what follows, *holtvartaris* is in fact the most common form, and forms like *valtaris* or *valtarins* would be difficult to construe. Accepting the form *holtvartaris* would offer the determinant “of the land-fish,” taking *-vartaris* as gen. sing. of **vartarir*, an otherwise unattested alternative to *vartari* (“fish”). Although this might conceivably simply mean that the helmets were decorated with snakes,¹⁵ Finnur Jonsson understood the kenning in this context as referencing the *ægishjálmr* once possessed by the serpent (“land-fish”) Fáfnir,¹⁶ and later by the hero Sigurðr. This is an attractive reading, since it complements the reference to the Æsir in the first helming, moving in the second to (oblique) reference to the most famous of the legendary heroes. The helmet that Sigurðr acquired from Fáfnir was able to inspire terror, whence the designation *ægishjálmr* (“terror-helmet”), but in most poetic contexts this term usually just refers to the helmet any doughty warrior would wear; we should probably understand the poet as referencing both the heroic context and the more general use of the implied term *ægishjálmr*. Beyond that (as Finnur Jónsson already saw),¹⁷ there may be a pun here, since *Vartari* is accord-

15 *Bárðar saga*, Jón Skaptason and Pulsiano ed. and trans., 125.

16 Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, 111 s.v. *ennitingl*; *Skjaldedigtning*, Finnur Jónsson ed., 168. Finnur uses a literal gloss of Old Norse-Icelandic *ægishjálmr*, namely Danish *skrækkehjelme* (“terror-helmet”).

17 Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, 595 s.v. *vartari*.

14 Kock, *Notationes*, § 2457.

ing to Snorri the name of the thong that the dwarf Brokkr used to bind up Loki's mouth after their wager about making valuable gifts in *Skáldskaparmál*.¹⁸ While “thong” would be if anything a better base word than “fish” for a snake-kenning, the bound mouth implied by the pun would also play on the trope of poetry flowing from the mouth of the poet.

THE POET

Neither *Landnámabók* nor *Bárðar saga* indicates the identity of the poet. We have, however, two candidates in the skalds Oddr and Glúmr. If we take the verse as ironic and possibly ridiculing the sons of Hjalti or pointing to their hubris, we might think of Glúmr. This possibility strikes me as far-fetched, not least given the positive tone of the anecdote in *Landnámabók* and *Bárðar saga*, and the fact that feasting and reciprocal friendship relationships appear in the literary record as matters of extreme importance.¹⁹ It thus seems far more likely that Oddr may have been the poet²⁰ and that the verse is meant positively; indeed, Oddr may have been one of the *þingmenn* of the sons of Hjalti, in which case the verse reflects positively on him as well.

The stanza involves a startling poetic device, consisting in the fact that the word *Æsir* is “unkenned,” that is, undetermined.

We would expect it to be the base word of a warrior kenning, determined by some word for battle or weapon. Indeed, Þórarinn svarti máhlíðingr used the very kenning *ísarns Æsir* in a verse retained in *Eyrbyggja saga* and now numbered as the fourth of his *Máhlíðingavísur*—the name is from *Landnámabók* H67²¹—because it is the fourth of the stanzas he recites in this sequence of events in the late tenth century concerning his feuding.²² This verse is the first of a series spoken at the home of Vermundr Þorgrímsson when Þórarinn seeks support there in anticipation of retaliation for his killing of Þorbjörn and some of his men. What matters for our purposes is one clause of the first helming.

Skalk þrymviðum þremja,
þegi herr meðan, segja,
vön es ísarns ósum,
orleiks, frá því gørla...²³

To the trees of sword noise I will
(meanwhile let the army keep silent) say
(there is expectation of arrow play
for the Æsir of iron) about this clearly...

Line 3 contains the kenning we would have expected in the verse at the Þorskafjörður þing, and it is a common type; indeed, in his next verse, Þórarinn used the parallel kenning *hjör-Nirðir* (“sword-Njords”) for warriors. In the verse at the Þorskafjörður þing,

18 *Skáldskaparmál*, Faulkes ed., 48.

19 Viðar Pálsson, *Language of Power*; Jón Viðar Sigurðsson, *Den vennlige vikingen*. The latter is confident in discussing the pre-Christian situation and adduces the *erfi* carried out by the sons of Hjalti on pp. 28–29.

20 In *Litteratures historie* vol. 1, 103, Finnur Jónsson briefly mentioned this possibility.

21 *Landnámabók*, Jakob Benediktsson ed., 115.

22 *Skjaldedigtning*, Finnur Jónsson ed., 105, dates the verses to 983–84.

23 *Eyrbyggja saga*, Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson ed., 41.

however, the poet seems rather to want Æsir to stand for Æsir. We, and the oral audience, wait for the determiner, but it never comes. These really are Æsir at the assembly. They departed from a place called Hof, where the Æsir we cannot see must have been particularly important.

THE IMPORTANCE OF PROCESSION

In recent years there has been a growing appreciation of the importance of procession in Scandinavian pre-Christian religion. In their survey of the evidence,²⁴ Simon Nygaard and Luke John Murphy establish clearly the existence in a variety of sources—written, archaeological, iconographic—of two types of procession, circular and linear. Circular processions, they show, were associated primarily with fertility, especially with the Vanir gods, while linear processions were associated primarily with funerals. While the procession of the sons of Hjalti to the þing has no direct connection in the text with the funeral itself, it certainly occurs in the context of the funeral for Hjalti. Indeed, the sons of Hjalti and their *þingmenn* re-enact, going from the funeral rather than to it, the mythic funeral procession of the Æsir to the funeral of Baldr, which we know from Úlfr Uggason's poem *Húsdrápa*. According to *Laxdæla saga*, chapter 29, Úlfr was describing the decorations carved into the wainscoting of the hall which the chieftain Óláfr pái had just had

built and which was in use for the wedding of Óláfr's daughter. The extant verses themselves are, however, not retained in *Laxdæla saga* but rather, like so much mythological skaldic poetry, scattered through Snorri's *Skáldskaparmál*. The first three are certainly relevant to the arrival at the assembly of the "Æsir" who are the sons of Hjalti and their retinue.²⁵

Ríðr á þorg til borgar
þöðfróðr sonar Óðins
Freyr ok folkum stýrir
fyrst inum golli byrsta.

Battle-skilled Freyr <god> rides first
to the funeral pyre of the son of Óðinn
<god> [=Baldr] on the boar bristled with
gold and leads the troops.

Kostigr ríðr at kesti,
kynfróðs þeims goð hlóðu
hrafnfrestaðar, hesti
Heimdallr, at mög fallinn.

Splendid Heimdallr rides a horse to the
pyre which the gods erected for the fallen
son of the kin-wise raven-tester [=Óðinn
> =Baldr].

Ríðr at vilgi við
víðfrægr, en mér líða,
Hroptatýr, of hvápta
hróðrmól, sonar báli.

The widely renowned Hroptatýr
<=Óðinn> rides to the immensely large
pyre of his son, and praise-speeches flow
through my mouth.

24 Nygaard and Murphy, "Processioner."

25 The text and translations are stanzas 7–9 from "Úlfr Uggason," Marold et al. ed., 417–19.

The adjectives paired with these three mythological Æsir²⁶—*bǫðfróðr Freyr*, *kostigr Heimdallr*, and *víðfrægr Hroptatýr* (Óðinn), accord nicely with the *almærir Æsir* (“glorious Æsir”) who are the helmeted sons of Hjalti. Freyr “leads the troops,” just as the sons of Hjalti lead their *þingmenn*. While the mythological Æsir have gold accoutrements, the Æsir at the assembly obviously had the best accoutrements that could be had in tenth-century Iceland. The mythological Æsir also ride to their funeral, on specialized mounts, whereas their counterparts seem to have arrived at the assembly on foot (*gengu* in helming 2; but cf. *færi* in helming 1; the prose certainly has them walking). However, there was hardly one way of proceeding in religious and ceremonial procession, as the survey of Nygaard and Murphy clearly shows.²⁷ Walking, riding, and the use of carts were all common.

Úlfr’s *Húsdrápa* is commonly dated to the 980s, which would imply that it probably postdates the anonymous stanza about Æsir at the assembly. But the carver of the wainscoting (or Óláfr pái, who commissioned it) obviously thought the story was suitable for inclusion in an ostentatious display of wealth and prestige, and Úlfr was able to carry out an ekphrasis. The story was surely well-known

in northwest Iceland, in forms that have not come down to us.

Here it is important to stress that despite Snorri’s somewhat ambivalent presentation of Baldr’s funeral in *Gylfaginning*, with Óðinn having to call on the giantess Hyrrokkin to launch the funeral ship, his berserks unable to manage Hyrrokkin’s wolf ride, and Þórr’s casual murder of a dwarf, the myth was clearly a positive event within pre-Christian religion. Jan de Vries thought that it clarified and supported the statement in *Ynglinga saga*, chapter 8, that Óðinn had instituted funeral burning,²⁸ and in my own treatment of the myth I stressed the requirement for a successful funeral and Óðinn’s ability to bend a giantess to his ways.²⁹ Hjalti’s funeral was certainly a triumph.

WHY ÆSIR?

Also contributing to the context of the stanza about the Æsir at the assembly are surely, I believe, *Eiríksmál* and *Hákonarmál*. Both of these poems are set after a funeral on earth, and both involve arrivals, if not exactly formal processions as they are presented. *Eiríksmál* has the arrival of a vast troop, the five kings and their armies who accompany Eiríkr, and *Hákonarmál* has the arrival of Hákon, accompanied by the *valkyrjur* and presumably his fallen troops. And furthermore, Hákon refers to their battle gear in st. 17:

26 Against the possible objection that Freyr is a Vanr god and not an Áss is the myth telling that the Vanir were incorporated into the Æsir, and beyond that, of course, is Simek’s famous “Obituary” for the Vanir.

27 Nygaard and Murphy, “Processioner.”

28 de Vries, “Mythos.”

29 Lindow, *Murder and Vengeance*, 69–100.

‘Gerðar órar,’ kvað inn góði konungr,
viljum vér sjalfir hafa;
hjaln ok brynju skal hirða vel;
gott es til gors at taka.³⁰

‘We ourselves [I myself] wish to keep our [my] armour,’ said the good king, ‘one should take good care of one’s helmet and mail-shirt; it is good to have recourse to ready gear.’

Both poems could easily have preceded our stanza, if the conventional datings to the years around 860 are accepted. Given the fashion for young Icelandic poets of good family to visit Norwegian kings, we can hardly doubt that skalds like Oddr and Glúmr knew these poems, but the connection is closer than that, for Glúmr Geirason gives us a direct connection with Eiríkr blóðøx and thus an indirect connection with Eiríkr’s half-brother Hákon. Finally, let us not forget that both poems actually create Æsir, in that Eiríkr and Hákon and those who accompany them will, like Sigmundr and Sinfjötli in *Eiríksmál* and Bragi in *Hákonarmál*, by virtue of living with Ódinn in Valhøll, become Æsir as well. As Bragi says to Hákon in stanza 16, “þigg þú at Ósum ǫl” (“take ale among the Æsir”).³¹

The passage from hero to áss (or, in Bragi’s case, exceptional poet to áss) underlines a feature of pre-Christian religion in the North: the distinction between divine and human was not as clear cut as it was to become in Christianity.³² Sigmundr, Sinfjötli, and Bragi make the transition after

their deaths, as do presumably Eiríkr and Hákon (and did Hjalti perhaps join them?), but to judge from the later literary record, there were also apparently those who had a closer connection with the gods than other people and were thus tinged with the numinous, such as Starkaðr. On the basis of the etymology, if not the textual tradition, it would seem that an Icelandic chieftain (*goði*) would be closer to the gods than others. The poet’s use of the term Æsir may thus have implied not only grandeur, but also some actual touch of the numinous. If Oddr indeed was the poet, this usage could represent another innovation, parallel to the idea of celebrating Icelandic chieftains with *drápur* rather than with *kviður*.

AFTERMATH

In the end, it is my contention that we should understand the stanza proclaiming the entrance of Æsir at the assembly in the Þorskaðfjörður þing in light of mythic and heroic analogues—the funeral of Baldr; the arrival of kings in Valhøll, where they will become Æsir; humans tinged with the numinous—and understand the stanza as a comment on the funeral that preceded it. The greatest funeral of the day, it interred a leader of enormous consequence and, at the same time, drew down glory on the sons who followed him. The prose passage in *Landnámabók* says it all: a great and noble family descended from Hjalti.

It does seem likely that as Christianity met the older religion in Iceland, those who

30 Fulk, “Eyvindr,” 190.

31 Fulk, “Eyvindr,” 190.

32 Lindow and Schjødt, “The Divine.”

were prospering had good reason to be satisfied with that older system. What we may see here is an affluent chieftain's family's adherence to and pride in the old system. This could even be to some extent parallel to the continuing value that some highly placed poets continued to put on the mythology even well after the conversion. Although Snorri never quotes our stanza, naming his booth at the *alþingi* "Valhöll," as *Sturlunga saga* tells us he did, echoes it.

Whether Snorri knew it or not, the stanza did have an afterlife. To my mind it is not unlikely that one facet of that afterlife is the moment in *Bolla þáttr* when the sons of Hjalti show that they are not exactly glorious warriors. As part of their aiding the scurilous Þórólfr, Þorvaldr convinces a reluctant Þórðr to join him in an ambush on Bolli Bollason. Bolli and his party spot the sons of Hjalti and their party because of their gleaming shields—they still have good gear, it seems—but the former Æsir at the assembly turn away when they see that Bolli's party is no smaller than theirs. Christianity came to Iceland about a generation earlier, and the sun has set on the Æsir, mythic and human.

The placement of the verse in *Bárðar saga* is also certainly part of the afterlife of the stanza. Located as it is at the very end of the saga, it closes the text with a reference to human "Æsir" at the end of a narrative about an "áss" (Bárðr Snæfellsáss) who was descended from giants and trolls in Norway. I read this placement as ironic: where once there may have been "real" (that is, mythic)

Æsir, and where once there were semi-human Æsir such as Bárðr, now there are just humans whom other humans called Æsir. Thus the stanza about Æsir at the assembly, which once probably did draw on mythic analogues to glorify a funeral and a family and perhaps even imply a connection with the gods, in later contexts could slam the door on pre-Christian religion.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Bárðar saga. Edited and translated by Jón Skaptason and Phillip Pulsiano. Garland Library of Medieval Literature A.8. New York: Garland, 1984.

"Bolli Bollason's Tale." Translated by Kunneva Kunz. In *The Sagas of Icelanders: A Selection*. London: Allen Lane / The Penguin Press, 1997, 422–35.

Borgfirðinga sögur: Hænsa-Þóris saga; Gunnlaugs saga orrmstungu; Bjarnar saga Hít-dælakappa; Heiðarvíga saga; Gísls þáttr Illugasonar. Edited by Sigurður Nordal and Guðni Jónsson. Íslenzk fornrit 3. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1938.

Den norsk-islandske skjaldedigtning. Edited by Finnur Jónsson. B: *Rettet tekst 1*. Copenhagen: Gyldendal / Kristiana: Nordisk forlag, 1912.

Eyrbyggja saga. Edited by Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson. Íslenzk fornrit 4. Reyjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1935.

Eyvindr skáldaspillir Finnsson. "Hákonarmál." Edited by R. D. Fulk. In *Poetry from the*

- Kings' Sagas I, Part 1*, edited by Diana Whaley, Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, 1:1, 171–94. Turnhout: Brepols, 2012.
- Íslendingabók; Landnámabók*. Edited by Jakob Benediktsson. Íslensk fornrit 1. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1968.
- Laxdæla saga; Halldórs þettir Snorrasonar; Stúfs þáttr*. Edited by Einar Ól. Sveinsson, Íslensk fornrit 5. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1934.
- “Saga of the People of Laxardal.” Translated by Kunneva Kunz. In *The Sagas of Icelanders: A Selection*. London: Allen Lane / The Penguin Press, 1997, 270–421.
- Snorri Sturluson. *Edda: Skáldskaparmál. Introduction, Text and Notes*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- “Úlfr Uggason.” Edited by Edith Marold et al. In *Poetry from Treatises on Poetics, Part 1*, edited by Kari Ellen Gade in collaboration with Edith Marold, Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3:1, 402–24. Turnhout: Brepols, 2017.
- SECONDARY SOURCES
- Finnur Jónsson. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. 2nd ed. 3 vols. Copenhagen: G. E. C. Gad, 1920–1924.
- . *Lexicon Poeticum Antiquae Linguae Septentrionalis: Ordbog over det gamle norsk-islandske skjaldesprog*. 2nd ed. Copenhagen: S. L. Møller, 1931.
- Jón Viðar Sigurðsson. *Den vennlige vikingen: Vennskapets makt i Norge og på Island 900–1300*. Oslo: Pax forlaget, 2010.
- Kock, Ernst Albin. *Notationes norrænæ: Anteckningar till Edda och skaldediktningen*, 19. Lunds Universitets Årsskrift n.f. avd. 1, vol. 29, nr. 5. Lund: Håkon Ohlssons boktryckeri, 1933.
- Lindow, John. *Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology*. FF Communications 162. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1997.
- , and Jens Peter Schjødt. “The Divine, the Human and In Between.” In *Pre-Christian Religions of the North: History and Structures. Vol. 2: Social Contexts and Communication between Worlds*, edited by Jens Peter Schjødt, John Lindow, and Anders Andrén, 951–98. Turnhout: Brepols, forthcoming.
- Nygaard, Simon, and Luke John Murphy. “Processions i forkristen nordisk religion.” *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66 (2017): 40–77.
- Ólafur Lárússon. *Landnám í Skagafirði. Skagfirzkræði 2*. Reykjavík: Sögufélag Skagfirðinga, 1940.
- Simek, Rudolf. “The Vanir: An Obituary.” *The Retrospective Methods Network Newsletter* 1 (2010): 10–19.
- Viðar Pálsson. *Language of Power: Feasting and Gift-Giving in Medieval Iceland and its Sagas*. Islandica 60. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016.
- de Vries, Jan. “Der Mythos von Balders Tod.” *Arkiv för nordisk filologi* 70 (1955): 41–60.

SIZILIEN IN DER ÄLTEREN NORDISCHEN LITERATUR: GESCHICHTE UND BERICHTE

Lorenzo Lozzi Gallo

Dipartimento di Civiltà antiche e moderne, Università degli Studi di Messina

The stepping-stone between Europe and Africa, the gateway between the East and the West, the link between the Latin world and the Greek, at once a stronghold, observation-point and clearing-house, it has been fought over and occupied in turn by all the great powers that have at various times striven to extend their dominion across the Middle Sea. It has belonged to them all—and yet has properly been part of none; for the number and variety of its conquerors, while preventing the development of any strong national individuality of its own, have endowed it with a kaleidoscopic heritage of experience which can never allow it to become completely assimilated.

Mit dieser (von einem gewissen Orientalismus geprägten) Liebeserklärung hat Julius Norwich die Lage Siziliens im Mittelalter

beschrieben.¹ In meinem Beitrag widme ich mich der Darstellung von Sizilien in der altnordischen Literatur. In diesem Zusammenhang ist die politische Situation Italiens im 11. Jahrhundert von Bedeutung, als die Skandinavier der berühmten Warägergarde das Mittelmeer befuhren.² Süditalien erlebte eine Wendezeit: Die arabische Herrschaft in Italien geriet ins Wanken und wurde schließlich durch die Normannen beendet. Die By-

1 Norwich, *The Normans* (digital edition).

2 Lozzi Gallo, *La Puglia*, 197–200 und Lozzi Gallo, *Apulia*, 8–12. Die Reisen der Skandinavier im Osten sind sowohl in Cucina, *Il tema del viaggio*, S. 132f., 243f. wie auch in Cucina, *Vestr ok Austr*, 25 und Raschellà, *Presenze Scandinave*, 1–6 behandelt.

zantiner versuchten diese Chance auszunutzen, um Süditalien zurückzuerobern.

Im Laufe des 11. Jahrhundert wird die Stadt Bari als Sitz des höchsten Stellvertreters des oströmischen Kaisers, des Katepan, zum politischen Zentrum der Byzantiner. Das heutige Nordapulien erhielt daher den Namen Katepanat (später Capitanata). Die Einnahme der Stadt Bari in 1071 bildet einen symbolträchtigen Höhepunkt der normannischen Eroberungen in Süditalien.³

Im Rahmen des erfolgreichen Feldzugs von Georgios Maniakes um 1038 setzte sich der spätere König von Norwegen, Harald Sigurðarson, für die Eroberung ganz Siziliens ein. Dieser Feldzug wurde jedoch unterbrochen, obwohl Messina und die nordöstlichen Teile Siziliens in relativ kurzer Zeit eingenommen werden konnten.⁴ Die Normannen profitierten zudem von diesen Eroberungen insofern, als dass es ihnen gelang, in Süditalien ein eigenes Herrschaftsterritorium zu errichten, welches von König Roger II. von Sizilien schließlich zu einer Großmacht des Mittelmeerraums ausgebaut wurde.⁵

Harald Sigurðarson ist eine faszinierende Persönlichkeit der Wikingerzeit. Er reiste weit über den skandinavischen Raum hinaus, von der Kiewer Rus' bis nach Byzanz und von der nordafrikanischen Küste bis nach England. Die Schätze, die er unter anderem im Dienste der Kaiser erworben hatte, beein-

flussten zweifelsohne seine Politik in Skandinavien.⁶

Aus dem frühen 12. Jahrhundert wissen wir, dass Roger II. die skandinavische Herkunft seiner Ahnen würdigte. Er empfing wohl den norwegischen König Sigurðr Jórsalafari, einen Nachkommen von Harald harðráði, an seinem sizilianischen Hof, als Sigurðr auf dem Weg ins Heilige Land war. Snorri Sturluson erzählt, König Sigurðr habe ihm sogar die Königswürde verliehen, denn Roger, der in der *Heimskringla* zunächst als Herzog (*hertogi*) bezeichnet wird,⁷ wird erst nach Sigurðs Besuch *Sikileyjar konungr* genannt, der *Púl allan*, d.h. ganz Süditalien, unterworfen habe.⁸

In diesem Aufsatz widme ich mich in erster Linie der historiographischen Tradition des Streites zwischen den Christen und den Sarazenen, die eine zentrale Bedeutung für die Bildung einer sizilianischen Identität hat. Heutzutage lebt die Legende dieses Kampfes noch im folkloristischen Marionettentheater fort, das aus der Tradition der sizilianischen Bänkelsänger stammt.⁹

Der Feldzug Haralds in den Küstenregionen von Sizilien und die späteren Einsätze der Normannen wurden in einem altfranzösischen Epos aus dem 12. Jahrhundert—der *Chanson d'Aspremont*—über die Auseinan-

3 Von Falkenhausen, *Untersuchungen*, 45–50.

4 Loud, *The Age of Robert Guiscard*, 78f.

5 Zu Rogers Politik s. Houben, *Roger II. von Sizilien*, 80–91.

6 S. Krag, *Early Unification*, 197.

7 *Heimskringla. Magnússona saga*, Kap. VIII, 247. S. auch die Fagrskinna.

8 Bei Snorri findet man dazu teils widersprüchliche Informationen. Siehe *Heimskringla. Magnússona saga*, Kap. IX, 248.

9 Vgl. Reimann, *Siziliens kleine Volkstheater*.

dersetzung zwischen Kaiser Karl dem Großen und seinen Alliierten mit dem machtgerigen Sarazenenkönig Agolant transfiguriert und romantisiert.

SIZILIEN WIRD *SIKILEY*

In der hier analysierten altnordischen Literatur wird die Insel Sizilien als *Sikiley* erwähnt. Dass der Name ein „k“ enthält, deutet wohl an, dass dieser Name eher aus dem griechischen Σικελία als aus dem lateinischen *Sicilia* nach Skandinavien gekommen ist, denn der lateinische Konsonant [c] war schon im Frühmittelalter in den meisten romanischen Sprachen vor einem Palatalvokal [i] oder [e] palatalisiert worden.¹⁰ Auch in der mittelhochdeutschen Literatur kommen die Schreibweisen *Zezipien* oder *Cecilien* (wohl von dem altfranzösischen *Sezille* beeinflusst¹¹) bereits vor.

Die altnordische Form *Sikiley* scheint ein Beweis für frühe Kontakte zwischen Skandinavien und der Insel Sizilien zu sein. In Sizilien spielte die griechische Sprache auch unter der muslimischen Herrschaft immer noch eine wichtige Rolle für die Christen, denn Sizilien wurde vor der arabischen Eroberung von den Byzantinern verwaltet, im Gegensatz zum Festland, das fast vollständig von den Langobarden erobert worden war.¹²

Die Byzantiner trennten Sizilien folglich deutlich von Italien.¹³

Der letzte im Einflussgebiet von Byzanz lebende Verfasser, der Sizilien als einen Teil Italiens behandelte, war wohl der frühmittelalterliche Anonymus Ravennas (VII.–VIII. Jahrhundert). In seinem Werk nimmt er eine Einteilung der römischen Provinzen Italiens vor, wobei er Sizilien als 16. Provinz anführt.¹⁴

Konstantin VII. Porphyrogenitus im 10. Jahrhundert theoretisierte zwar in seinem *De administrando imperio*, dass Italien in zwei Themen (d.h. Militärdistrikte) geteilt sei: das Thema von Kalabrien, wozu auch Sizilien, Neapel und Amalfi gehörten, und das Thema von Langobardien, welches das ganze Langobardenreich umfasste.¹⁵ Diese Teilung scheint jedoch eher unrealistisch, denn die Langobarden hätten kaum eine byzantinische Herrschaft akzeptiert.¹⁶

ITALIEN UND SIZILIEN IN DER ALTISLÄNDISCHEN GEOGRAPHIE

In einer kurzen altisländischen Weltbeschreibung, die etwas schwer zu datieren ist,¹⁷ wird Italien geschildert. Der Verfasser beschreibt

10 Väänänen, *Introduction*, S. 54–55; Zink, *L'ancien français*, 18.

11 Moisan, *Répertoire*, t. II, v. 3, 834–35, s.v. *Sezil(l)e*.

12 Kreutz, *Before the Normans*, 119–23.

13 Von Falkenhausen, *Untersuchungen*, 47.

14 Anonymus Ravennas, *Cosmographia*, 57, 126.

15 Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, Kap. 27, 112.

16 Lozzi Gallo, *La Puglia*, 53f.

17 Die älteste Handschrift (AM 736 I, 4to) stammt von 1300, also ist sie sogar älter als sämtliche Handschriften für den *Leiðarvísir* von Nikulás, vgl. Simek, *Altnordische Kosmographie*, 428f. Die verschiedenen Hypothesen werden bei Simek ausführlich diskutiert.

das Mittelmeer, kommt zum Griechenreich und beginnt seine Beschreibung Italiens eben mit Sizilien: „Sizilien ist eine große Insel und fällt in den Weltteil, der Europa heißt.“¹⁸ Der Text teilt die italienische Halbinsel in drei politischen Einheiten ein: „Italien heißt das Reich, das südlich des Gebirges ist, welches man Mundi¹⁹ nennt. Im äußersten Teil Italiens ist Apulien, das die Skandinavier Pulsland nennen. Mitten in Italien steht die Stadt Rom. Im Norden Italiens ist Langobardia, das wir Langobardenland nennen.“²⁰ Italien besteht also aus *Pulsland* d.h. Süditalien (*apulia. þat kalla nordmenn pulslan*), dann Rom—d.h. dem Kirchenstaat—und *Langobardaland*, d.h. Norditalien—dem ehemaligen Langobardenreich. Diese Teilung passt gut in das 12.–13. Jahrhundert, da der Name „Apulien“ später weniger verbreitet als Synonym für ganz Unteritalien Verwendung fand.

Eben jene Teilung erscheint in einer anderen, ausführlicheren Weltbeschreibung etwas erweitert. Hier wird die Herkunft des Namens

„Italien“ aus *Italus*, die von „Rom“ aus *Romulus*, oder die Erwähnungen von Großstädten wie Turin, Mailand und Bari angenommen. Auch die Reihung hat sich verändert, da nun Rom an erster, Pulsland an zweiter und Langobardenland an dritter Stelle erwähnt wird. Besonders bemerkenswert ist, dass Sizilien gar nicht mehr genannt wird: „Italien bekam den Namen von *Italo*; das ist ein großes Reich und liegt südlich des Gebirgszuges, den die Menschen *Mundiufall* [Alpen] nennen. In seiner Mitte liegt *Romaborg*, das seinen Namen von *Romulus* bekam. Dort liegen auch *Turon* und *Mediolanum*. Außerhalb Italiens liegt *Pulsland* [Apulien]; dort liegt *Barr*. Nördlich von Italien liegt *Langbardaland* [Lombardei].“²¹

Eine dritte Weltbeschreibung ist ebenfalls ausführlicher: „Apulien ist westlich von Griechenland; dort ist die Stadt Bari, wo Nikolaus ruht, und Monte Cassino, wo der Abt Benedikt verehrt wird; dort ist auch die Michaelshöhle. Bei Italien liegt die Lombardei, dort ruht der große Augustinus, welchen König Liutprand von der Insel Sardinien dorthin brachte. Westlich von Apulien ist Kampanien, westlich davon liegt Spanien.“²²

18 „Sikil ey er mikit riki & huerfr i þann lut heimsins er europa heitir,“ hrsg. v. Simek, S. 431, Übersetzung nach Simek, 434.

19 *Mundia* ist eigentlich der altnordische Name von dem Großen St. Bernhard, der im Französischen auch Montjoux genannte wurde—davon abgeleitet wurden die Alpen *mundiufjall* (etwa „das Gebirge des Montjoux“) genannt. Vgl. De Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. *mundia*, 395.

20 Kurze Weltbeschreibung: „Italia heitir riki þat er fyriri svnnan fiallgard þann er menn kalla munndia. A utanuerþu italia er apulia. þat kalla nordmenn pulslan. A midri itallia stendr Roma borg. A nordan uerþri italia er langobardia, er uer caullum langbarda land ...“ (Simek, *Altnordische Kosmographie*, 431; Übersetzung nach Simek, 434).

21 Mittlere Weltbeschreibung: „italia tok nafn af italo. þat er mikid riki & stendr firir sunnan fiallgard þann er menn kalla mundiú fiall ihenni er midr. stendr roma borg er nafn tok af romlo þar standa & turon & mediolanum. at utanuerdri italia er pulslan þar stendr bárr langbarda land stendr inorþanuerdri italia“ (hrsg. v. Simek, 438; Übersetzung nach Simek, 444).

22 Mischtext der Weltbeschreibung: „apuleia land er firir uestan gricland. þar er borgin þaar er nicholaus huilir & montakassin er dyrkaz benedicuts aboti. þar er & mi-kæls hellir. hia italia stendr langabarda land þar huilir hín mícli augustinus huern þangat fluti or eyum sardinia

Hier werden Turin und Mailand nicht erwähnt, denn die Aufmerksamkeit des Verfassers richtet sich eher auf die sogenannte *Via Sacra Langobardorum*, den Pilgerweg der durch Süditalien von Rom durch Montecasino über den Monte Gargano, wo das Heiligtum von St. Michael steht, bis Bari führte. In Bari konnten die Pilger sich einschiffen und die Reise nach dem Heiligen Land antreten. Den Heiligen Benedikt, Michael und Nikolaus waren die drei wichtigsten Verehrungszentren gewidmet. Dieser Text ist der einzige, der Apulien von Kampanien trennt, was dem *Leiðarvísir* von Nikulás zu entnehmen ist.

Die ausführlichste Weltbeschreibung stammt schließlich aus der *Hauksbók*, wo die Beschreibung Italiens den Abschluss bildet: „Das Land namens Apulien liegt dem griechischen Meer am nächsten. Dort gibt es viele wichtige Städte, Brindisi und Bari, wo der Bischof Nikolaus ruht, und Montecassino, wo der Abt Benedikt verehrt wird. Dieses Kloster ist das berühmteste in der lateinischen Welt. In Apulien ist der Monte Gargano, dort ist die Höhle, wo der Engel Michael nach seiner Ankunft verehrt wurde. Nördlich von Apulien ist Italien, das nennen wir Römerland. Dort steht darin die Stadt Rom. Dann ist die Lombardei, darin ist die Stadt Mailand, in der Ambrosius Bischof war.“²³

lidbrandr konungr. Vestr af pul er kampanía Vestr þadan ligia Spanlond“ (hrsg. v. Simek, S. 446; Übersetzung nach Simek, 447).

23 Übersetzung nach Simek, 456.

In dieser letzten Weltbeschreibung fehlen die beiden großen italienischen Inseln, Sizilien und Sardinien. Hier wird am Pilgerweg ein anderes wichtiges Handelszentrum erwähnt: Brindisi, dessen Hafen eigentlich noch wichtiger als der von Bari war. In den altfranzösischen *Chansons de geste* wird der Hafen zu Brindisi mit der Einschiffung zum Heiligen Land fast gleichgesetzt.²⁴ Unter den Heiligen wird auch der aus Norditalien stammende St. Ambrosius erwähnt.

Es ist bemerkenswert, dass nur eine Weltbeschreibung, die wahrscheinlich älteste, die Insel Sizilien nennt. Drei Weltbeschreibungen, in denen Sizilien nicht erwähnt wird, nennen stattdessen die Insel Sardinien, welche in der kürzeren Weltbeschreibung hingegen fehlt. Im mittleren Text ist Sardinien getrennt von Italien behandelt,²⁵ in den anderen gemeinsam mit Italien. Im Text der

²⁴ Péron, *Les croisés en Orient*, 26–27.

²⁵ Mittlere Weltbeschreibung: „þar vt unndan eigi langt stenndr eyin sardinia þar geymdiz heilagr domr augvstiní biskups nær. cc. & lxxx ara þar til er lidbrandr konungr longobardorum liet sækia med sínum legatis & flytia heim isít ríki iþa borg er papiensis heitir ok geymíz iafnan sidan iþeiri kirkiu er kallaz aa latínu aureum celum þad þidiz aa norrænu gulligr hímínn“ (hrsg. v. Simek, 437f.) „Nicht weit von dort [Mauretanien!] entfernt liegt die Insel Sardinien. Dort wurden die Reliquien des Bischofs Augustinus fast 280 Jahre aufbewahrt, bis der Langobardenkönig Liutprand sie durch seine Gesandten suchen und heimbringen ließ in die Stadt, die Pavia heißt. Und immer seither werden sie dort in ihrer Kirche aufbewahrt, die auf Latein Aureum Coelum heißt, und ins Norroene übersetzt Goldener Himmel.“ (Übersetzung nach Simek, 444). Danach schreibt der Verfasser noch von Afrika, Russland und Griechenland, ehe er nach Italien wandert.

Hauksbók, der sonst ziemlich reich an Informationen ist, fehlen beide Inseln.

Die Isländer hatten ihr Interesse für Sizilien offenbar verloren, was gut nachvollziehbar ist, da die Waräger nicht länger das Mittelmeer durchfuhren und da das Königreich Sizilien nach dem Fall der Hohenstaufen im späteren 13. Jahrhundert nicht länger als ein Vorbild für ganz Europa galt.

NIKULÁS VON MUNKAPVERÁ UND DIE ZWEI SIZILIEN

Im *Leiðarvísir* des Abts Nikulás von Munkapverá (isl. *Nikulás ábóti*) wird *Sikileyjar* genannt: „Dort liegt der Fluss Garigliano, der scheidet das Reich der Römer von Sizilien, und dort ist die *Campagna* oder Apulien jenseits davon, aber Italien nördlich davon.“²⁶ In dieser Beschreibung des Nikulás wird der Fluss Garigliano als die Grenze zwischen dem Kirchenstaat (oder dem Reich der Römer: *Rómverjaríki*) und Sizilien betrachtet. Das Wort *Sikileyjar* ist womöglich die älteste Verwendung des Namens im Plural. Später wurde das Königreich, das sowohl die Insel Sizilien als auch das süditalienische Festland umfasste, offiziell das „Königreich beider Sizilien“ genannt.²⁷

26 Nikulás af Munkapverá, *Leiðarvísir*: „Áin Garileam hon skilr romverjaríki & sikileyjar & [þar er] campania edr pull fyrir vtan en italia fyrir nordan“ (hrsg. v. Simek, 482; Übersetzung nach Simek, 488).

27 Der Ursprung der Benennung stammt aus jener Zeit, in der Sizilien nach der Sizilianischen Vesper vom Königreich Neapel getrennt wurde, vgl. J. J. Norwich, *Sicily. An Island at the Crossroads of History*.

Nikulás schreibt weiter, dass dort *Campagna* oder *Púll* im Süden, aber Italien im Norden liege. Der Name *Púll* bedeutet eigentlich „Apulien“ (der heutigen Region *Puglia* ungefähr entsprechend), wird aber im Hochmittelalter eher für ganz Süditalien benutzt, wohl weil der eigentliche Name *Campania* im Mittelalter sehr schwer von *Campagna* zu unterscheiden war. Mit *Campagna romana* (eigentlich „Ackerland von Rom“) bezeichnete man das Gebiet unmittelbar um die Stadt Rom. Die *Campania*, das römische Kampanien, war hingegen ein großer und wichtiger Teil des Reiches. Der Name *Puglia*—die umgangssprachliche Form des lateinischen Namens *Apulia*—wurde im Hochmittelalter üblicher. Die *Apulia/Puglia* umfasste im Hochmittelalter viele Gebiete, die sowohl vom römischen *Apulia* als auch vom heutigen Apulien sehr deutlich getrennt sind.²⁸ Schließlich ist es bemerkenswert, dass Nikulás die Benennung *Italia* allein auf Norditalien begrenzte. Später wird es in alt-nordischen Quellen auch üblich, *Púl* und *Sikiley* zusammen zu nennen, nämlich als die zwei Teile des weltberühmten Königreichs Friedrichs II. von Hohenstaufen.

Nikulás von Munkapverá wusste also sicherlich, dass der Name *Sikiley* irgendwie mit Italien zu verknüpfen war. Trotzdem benutzt der fromme Abt denselben Namen *Sikiley* auch für eine andere Insel, die eher als das heutige Kythera (venezianisch *Cerigo*) identifiziert werden kann. Hier berichtet er von der

28 Lozzi Gallo, *La Puglia*, 49f.

Reise nach Brindisi: „In der Meeresbucht danach liegt Venedig [...]. Nicht weit von Durazzo ist Santa Maria del Kassiope [auf Korfu], dann Ponto Guiscardo [auf Cephallonia], dann Akra Maléa. Dann ist es nicht weit zu den Inseln Sapientza und Sizilien [Cerigo?], dort sind Vulkane und heiße Quellen wie in Island.“²⁹ Trotz der Fehlidentifikation des Nikulás von Sikiley mit Kythera ist dieser Bericht sehr passend für Sizilien. Die Isländer waren an Vulkanologie natürlich interessiert und Sizilien war bereits berühmt für den Ätna.³⁰

DIE BERICHTE UM HARALD: HISTORIOGRAPHIE UND SKALDENDICHTUNG

Die Tätigkeit Harald Sigurðarsons harðráði im Dienst des oströmischen Reiches spielte sich meistens im Mittelmeerraum zwischen der nordafrikanischen Küste und Süditalien (*bæði í Serklandi ok Sikileyju*³¹) ab, wobei der spätere König von Norwegen nur einer von vielen Skandinaviern war, die als Söldner für die Byzantiner kämpften.

Die Geschichte Haralds wird in mehreren Berichten erzählt. Eine sehr interessante Informationsquelle bieten die Gedichte der Hofskalden. Turville-Petre hat angemerkt, welche hohe Qualität die Preisdichtung im

Gefolge König Haralds erreicht.³² In diesem Zusammenhang wird auch eine Strophe aus der *Sexstefja* von Þjóðólfr Arnórsson erwähnt, wo der Kampf mit den Sarazenen (*Serkjum*) auf dem „ebenem Sizilien“ (*í sléttri Sikileyju*) stattfindet. Das ist ziemlich merkwürdig, da Sizilien eher als eine Berggegend zu bezeichnen ist, wie bereits die Herausgeberin anmerkt.³³

Studiert man Siziliens Geographie, sieht man, dass es dort nur wenige Ebenen gibt. Die größte ist die Ebene von Katanien (Piana di Catania) im Osten, dann die längliche Ebene von Gela im Süden und das Tal von Mazara im Westen. Für die Byzantiner war insbesondere die Ostküste von großer Bedeutung, da man von dort aus am schnellsten nach Konstantinopel gelangte.³⁴ An der Ostküste lag auch Syrakus, die ehemalige byzantinische Hauptstadt. Man kann vermuten, dass Harald meistens an der Ostküste tätig war, was dazu geführt haben könnte, dass die normannischen Söldner einen falschen Eindruck von Sizilien als ein ziemlich flaches Land bekamen.

Eine andere, dem König direkt zugeschriebene Skaldenstrophe lautet: „Das Schiff kreuzte vor dem weiten Sizilien; da waren wir

29 *Leiðarvísir*: „I hafs botn þadan ero fe[neyiar] [...] ska[mt fra d]uracur er mariohofn þa er visgardz hofn þa er eng[ilsn]es þa er skamt til eyiar paciencia. eda sikileyiar þ[ar] er i iardellr & votn vellandi sem á islandi...“ Hrsg. Simek, 482f., Übersetzung nach Simek, 488.

30 *Speculum regale. Konungs skuggsjá*, cap. 7, 33–35.

31 *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, 81.

32 Turville-Petre, *Haraldr The Hard-Ruler*, 20.

33 Þjóðólfr Arnórsson, „Sexstefja“, 2, ed. by Diana Whaley, *Poetry from the Kings' Sagas* 2, 113–14. Vgl. auch die Ausgabe in *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. V, v. 81, 75 mit Kommentar. Wo nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen vom Verfasser.

34 Vgl. Martin, *La Pouille*, 693–714.

prächtig.³⁵ Hier sind die Worte zweideutig: Gilt Sizilien als ein weites Land oder ist von der breiteren Seite Siziliens die Rede? Sizilien bildet ein gleichschenkliges, spitzwinkliges Dreieck, mit der Spitze dem Westen und der Basis (die aus einer horizontalen Perspektive als die „breitere“ Seite betrachtet werden kann) dem Osten zugewandt, sprich genau der Himmelsrichtung, aus der die byzantinischen Truppen und die Waräger ankommen sollten.

Valgarðr á Velli pries Harald, weil er Sizilien verwüstet hatte, deswegen „wurde Sizilien nach Süden nachfolgend wüst“ (*auð varð suðr of síðir Sikiley*³⁶). Ist mit diesen Worten bloß gemeint, dass Sizilien im Süden liegt, was doch selbstverständlich gewesen sein sollte, oder ist von Südsizilien die Rede? Es scheint mir wahrscheinlicher, dass Valgarðr Südsizilien meinte. Auch Þolverkr Arnórsson pries den König in einer Drápa für die Massaker, die er südlich von Sizilien oder in Südsizilien (*fyrir sunnan Sikiley*) verübt hatte.³⁷ Im Kontext der Saga, aus der die Strophe stammt, könnte man meinen, dass eher Afrika gemeint ist, aber da das Reich der Sa-

razenen sowohl Afrika als auch Sizilien umfasste, ist schwer nachzuweisen, ob der Verfasser der *Hulda-Hrokkjinskinna* die beiden Gebiete voneinander unterscheiden konnte.³⁸ Also scheinen diese letzteren Skaldenstrophen glaubhaft machen zu wollen, Harald habe in Südsizilien, vielleicht auch im Osten gekämpft.

Illugi Bryndœlaskáld pries Harald, weil er die Südländer (*sunnlond*) Kaiser Michael IV., dem Paphlagonier, unterwarf.³⁹ Er hatte schon bemerkt, dass sein Herr Harald den Frieden der Franken oft gebrochen hatte.⁴⁰ Sind diese Franken als französisch sprechende Normannen zu verstehen, so kann man vermuten, dass Harald nicht nur gegen die Sarazenen, sondern gelegentlich auch gegen die christlichen Normannen gekämpft hat.⁴¹

In derselben Saga, wo diese Strophe zu finden sind, wird das Wort *frakkar* nur einmal benutzt. In einer Strophe von Þorkell Skallason sind damit Normannen—die Gefolgsleute von Wilhelm dem Eroberer—gemeint.⁴² In der *Heimskringla* kommen die

35 Haraldr harðráði Sigurðarson, „Gamanvísur“, 2: „Sneið fyr Sikiley víða / súð; vörum þá prúðir“, ed. Kari Ellen Gade, *Poetry from the Kings' Sagas* 2, 36f. Vgl. auch die Ausgabe in *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. XV, v. 88, 89. Diese und die folgende Strophe sind schon in Sigfús Blöndal, *The Varangians in Byzantium*, 67f., erwähnt, der Verfasser zieht aber die Frage nach einer genauen Lokalisierung nicht in Betracht.

36 Valgarðr á Velli, „Gedicht über Haraldr harðráði“, 1, ed. Kari Ellen Gade, *Poetry from the Kings' Sagas* 2, 300f.

37 Þolverkr Arnórsson, „Drápa über Haraldr harðráði“, 4, ed. Kari Ellen Gade, *Poetry from the Kings' Sagas* 2, 289f.

38 Die *Saga Haralds konungs harðráða Sigurðarsonar*, Kap. V, ist noch in der alten Ausgabe der *Fornmanna sögur* VI (Kaupmannahöfn 1831), 139–40 ediert.

39 Illugi Bryndœlaskáld, „Gedicht über Haraldr harðráði“, 4, ed. Kari Ellen Gade, *Poetry from the Kings' Sagas* 2, 285. Vgl. auch die Ausgabe in *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. V, v. 82, 75–76.

40 Illugi Bryndœlaskáld, „Gedicht über Haraldr harðráði“, 3: „Opt gekk á frið Frakka [...] dróttinn minn“, ed. Kari Ellen Gade, *Poetry from the Kings' Sagas* 2, 284.

41 Diese Strophe wird umfangreich im Kommentar zu *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. XI, Anm. 1, 81–82, erläutert.

42 Þorkell Skallason, „Valþjófsflokk“, 1, 7–8: „ímleitum fekkss áta / óls blakk við bræ Frakka“, ed. Kari Ellen

frakkar nur ein anderes Mal vor, nämlich bei einer Schlacht mit den Heiden der Walachei, als die Griechen und später auch die Franken in Scharen vor den Feinden fliehen. Diese französischsprachigen Söldner sind wohl Normannen (vielleicht zusammen mit anderen Franzosen), die nur nach dem Eingriff der Waräger die heidnische Truppen besiegen können.⁴³

SNORRI STURLUSON UND DIE PROSAISCHE GESCHICHTSSCHREIBUNG

Die Prosaberichte enthalten bekanntlich keine Namen, doch es gibt einige Hinweise, die eine Lokalisierung ermöglichen könnten. Hier werden nur die Belege der *Heimskringla* erwähnt, denn der isländische Kompilator Snorri Sturluson hat im frühen 13. Jahrhundert ältere Überlieferungen über Haralds Züge im Mittelalter gesammelt und konsequent dargestellt.⁴⁴

In den Feldzügen, die in der *Heimskringla* beschrieben sind, scheint Harald sehr prominent und selbständig gewesen zu sein. Er wurde laut der altnordischen Überlieferung Kommandant über alle Waräger⁴⁵ und er durfte sogar die Autorität von Georgios Maniakes in Frage stellen, so dass Harald das byzanti-

nische Heer zusammen mit den Warägern und den *latinumenn* („Lateiner,” also wohl „Normannen”⁴⁶), unbestraft verlassen konnte.⁴⁷ Auf jeden Fall identifiziert Harald sich mit dem Heer der Griechen (*Grikkjaher*), als es von einigen Sizilianern beschimpft wird.⁴⁸

Die verschiedenen Episoden der Geschichte, die Snorris *Heimskringla* (aber auch *Morkinskinna* und *Fagrskinna*) erzählt, geben nur wenige Hinweise über diesen sizilianischen Feldzug. Die altisländischen Geschichtsschreiber scheinen eher daran interessiert gewesen zu sein, die verschiedenen Kriegslisten des Königs zu erlernen, als sich die Geographie der Inseln anzueignen. Es werden beispielsweise keine Ortsnamen genannt, als von den vier Städten die Rede ist, die Harald auf Sizilien eingenommen haben soll.

In der Geschichtsschreibung nimmt Harald eine unbenannte Stadt ein, weil er dort einen Tunnel graben lässt, wo er eine Schlucht (*gil*) gefunden hatte.⁴⁹ Das würde sehr gut zum Südosten Siziliens passen, denn dort gab es viele Gruben (davon sind die Steinbrüche von Syrakus—die berühmten Latomien—die bekanntesten, aber keineswegs die einzigen), denn in den Kalk-

Gade, *Poetry from the Kings' Sagas 2*, S. 382f. Vgl. auch die Ausgabe in *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. XCVI, v. 161, 195–96.

43 *Heimskringla. Hákonar saga Herðibreids*, Kap. XXI, 371–72.

44 Diana Whaley, *Heimskringla. An Introduction*, 71–74.

45 *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. III: „Haraldr gerðist höfðingi yfir öllum Væringjum,” 72.

46 *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. V, 74: „För þá Haraldr frá herinum ok Væringjar með honum ok latinumenn.”

47 Sieh den Kommentar von Bjarni Aðalbjarnarson, 74 und auch Cucina, *Vestr ok Austr*, 107, Anm. 1.

48 *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. VI, 77.

49 *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. VII, 77: „Þá lét Haraldr taka til at grafa grøpt, frá þar sem fell bekkir einn, ok var þar djúpt gil, svá at ekki mátti þannig sjá ór borginni.”

felsen war es leichter zu graben als z.B. im Vulkangestein der Ätna-Gegend. Es gibt im südöstlichen Sizilien viele Karstgebiete von den Hybläischen Bergen bis zum Meer, z.B. Santa Panagia sowie nördlich von Syrakus.

Die Christen waren an einigen Orten von Sizilien weiterhin einflussreich. Sonst wäre es unmöglich gewesen, den Vorwand einer christlichen Beerdigung für einen Siegeszug zu nutzen, wie in der *Heimskringla* erzählt wird. Nachdem Harald bereits drei Städte eingenommen hatte, besiegte er die vierte und größte Stadt mit Hilfe einer List. Die Waräger sagten, ihr Anführer sei gestorben. Mehrere Kirchen konkurrierten darum, den Leichnam des reichen Mannes zu erhalten, „weil sie wussten, dass sehr viel Verdienst daraus folgen würde.“⁵⁰ Also hatten die Kirchenleute die Macht, das Stadttor zu öffnen, um den Leichnam in einer Prozession in die Stadt zu bringen. Die muslimischen Herrscher scheinen ihren Untertanen somit weiterhin viele Freiheiten gegönnt zu haben.

Der Geiz und die Gutgläubigkeit der Sizilianer wurden sogleich bestraft. Der Verfasser der Saga erzählt zufrieden, wie die Waräger die Bürger gnadenlos niedermetzten und sich reiches Beutegut aneigneten: „Die Mönche und andere Prälaten, die in diesem Trauerzug (aus der Stadt) gegangen waren, hatten untereinander gekämpft, denn jeder wollte zuvorderst gehen, um die Spenden zu erhalten. Dann wurde dieser Kampf umso

heftiger, den Warägern am nächsten zu sein, denn diese (Waräger) töteten jeden Mann, sowohl Kleriker wie auch Ungeweihte, die in der Nähe waren.“⁵¹

Die hier genannten Hinweise verweisen auf den Südosten Siziliens, etwa von Catania bis Syrakus, da Sizilien dort am flachsten ist und es einige der größten Kalkfelsen gibt. Außerdem könnte an diesem strategisch weniger problematischen Ort der Einfluss der Araber aus Afrika schwächer gewesen sein als an der Straße von Messina. Das nordöstliche Val Demone—der Bereich um Messina—war für die muslimischen Herrscher Siziliens viel wichtiger, da sie zweifelsohne voraussehen konnten, dass vom Kontinent aus eine Invasion der Normannen drohte.

Der Westen Siziliens war übrigens mit der heutigen tunesischen Küste eng vernetzt, während Syrakus für die afrikanischen Herrscher von geringer Bedeutung war. Der Hafen von Syrakus verlor in der Zeit der islamischen Herrschaft an Bedeutung gegenüber Palermo,⁵² denn Westsizilien war für die Byzantiner viel wichtiger. Sollte Harald diese Städte wirklich verwüstet haben, dann wäre es auch nachvollziehbar, weshalb er die Namen nie angab. Es handelte sich teilweise oder sogar überwiegend um griechische Städte, also sol-

50 *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. X, 80–81: „því at þeir vissu, at þar mundi fylgja ofrmikit fē.“

51 *Heimskringla. Haralds saga Sigurðarsonar*, Kap. X, 81: „munkar ok aðrir kennimenn, þeir er út höfðu gengit í líkferð þessa, keppðusk hvárir við aðra, at fyrstir ok fremstir vildi út ganga at taka við ofrinu, þá var þeim nú hálfu meira kapp á því at vera sem first Væringjum, því at þeir drápu hvern þann, er þeim var næst, hvárt er hann var klerkr eða óvígðr.“

52 Von Falkenhausen, *Die Städte*, 29.

che, die die Byzantiner eher geschützt hätten. Die Schlacht mit den Geistlichen wäre sicher als verwerflich und unakzeptabel in Konstantinopel (aber auch in Rom oder Paris) bewertet worden. Harald tritt allerdings auch später den Prälaten gegenüber als wenig respektvoll in Erscheinung.⁵³

DIE NORMANNEN IN SÜDITALIEN: VON SKANDINAVIERN ZU FRANZOSEN

Es ist bekannt, dass die Normannen der Normandie im 10. Jahrhundert noch eine eigene ethnische Identität besaßen und sich ungern als ‚Franzosen‘ bezeichnen ließen. Sie waren sich ihres skandinavischen Ursprungs sehr bewusst und hielten Verbindungen mit ihrer Verwandtschaft in Skandinavien.⁵⁴ In Süditalien und im Mittelmeergebiet war die arabische Sprache wichtig. Arabisch kannten wohl auch viele Normannen, die schon lange in Süditalien kämpften, wo die Sprache als Kultur- und Kommunikationssprache eine hohe Stellung hatte, selbst in den Gebieten ohne Status als Amtssprache.⁵⁵ Zudem dienten viele muslimische Söldner christlichen Herren in Süditalien.⁵⁶ Im Krieg benötigte man eine allgemeinverständliche sprachliche Kommunikation, wobei es jedoch höchst unwahrscheinlich ist, dass die Häuptlinge je die Sprache ihrer Söldner lernten. Man brauch-

te also Dolmetscher.⁵⁷ Roger II ließ sich von muslimischen Hofdichtern sogar auf Arabisch preisen.⁵⁸

Als die Normannen Süditalien endlich eroberten, war es wohl eher natürlich, als Franzosen aufzutreten. Man legitimierte die Eroberung Süditaliens zumindest teilweise damit, dass man eine westeuropäische Identität konstruierte, die man als überlegen an Mut und Tapferkeit ausgab. Die Normannen stilisierten sich so zu den Rettern Süditaliens vor den Sarazenen. In der Zwischenzeit hatten sie sich wohl auch in ihrer Heimat, der Normandie, die Reichssprache vollständig angeeignet und die altnordische Sprache ihrer Ahnen verlernt. Es ist die Periode, in der die Normannen auf ihre skandinavische Identität verzichteten und anfangen, sich selbst als Franci oder Francigenæ zu sehen, so wie sie auch in den lateinischen Quellen beschrieben wurden.⁵⁹

Ein Meisterstück normannischer Propaganda stellt die *Chanson d'Aspremont* dar. In dieser *Chanson de geste*, die im 11. Jahrhundert entstanden sein könnte (obwohl das Werk nur aus dem 12. Jahrhundert belegt ist), wird die Schlacht zwischen den fränkischen Paladinen Karls des Großen und ihren muslimischen Feinden um das Gebirge von Aspromonte in der heutigen Region Kalabriens geschildert.

Die ersten Berichte dürften wohl auf Süditalienisch verfasst und ins Französische über-

53 Krag, *Early Unification*, 197f.

54 Webber, *The Evolution*, 20, 30–33.

55 Vito Sivo, „Lingue e interpreti,“ 90f.

56 Birk, *Norman Kings*, 33–66.

57 Metcalfe, *Muslims*, 100.

58 Houben, *Roger II*, 104–19.

59 Webber, *The Evolution*, 72–84.

tragen worden sein, denn die italienischen Untertanen hätten sie sonst nicht verstanden. Wie wichtig diese Propaganda für die Normannen war, zeigt sich daran, dass sie mit so viel Nachdruck verbreitet wurde, dass sie bis heute in der sizilianischen Folklore fortlebt.⁶⁰ Französisch genoss besonders gegen Ende des Jahrhunderts einen sehr hohen Status, als der erste Kreuzzug mit starkem französischen Beitrag von einem französischen Papst, Urban II, verkündigt und gefordert wurde.⁶¹ Es erscheint logisch, dass Normannen aus England und Süditalien mit anderen Franzosen mittels der ihnen gemeinsamen Sprache kommunizierten.

Die Popularität der *Chanson d'Aspremont* ist wie erwähnt erst in einem Werk aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert—der *Estoire de la Guerre Sainte*—belegt. Der Verfasser gibt uns im Text einige Informationen. Dort steht, dass er Ambroise heiße und ein Gefolgsmann von König Richard Löwenherz aus England sei. Im Text stellt Ambroise die Zeit Karls des Großen als ein goldenes Zeitalter dar, weil es keinen Unterschied zwischen Normannen und den anderen Franzosen gegeben habe:

Da waren keine Intrigen oder Streite,
/ Damals in jenen alten Zeiten / – Wer
Normann oder Franzose sei, / Wer aus
Poitou oder Breton, / Wer aus Le Mans
oder Burgund, / Wer Flame oder Englän-
der – / Da waren weder Gerüchte / noch
Beleidigungen, / Alle fühlten sich aber

geehrt, / wenn sie ‚Franken‘ genannten
wurden.⁶²

Auch in der *Chanson d'Aspremont* werden die Normannen als Franzosen betrachtet. Im selben Werk erwähnt Ambroise als separate Berichte die „vom Bote Balan“ und die „vom König Agolant.“⁶³ Dennoch tritt Balan auch zu Beginn der *Chanson d'Aspremont* auf. Als Bote besucht er Karl den Großen, um ihn aufzufordern, sich dem König Agolant der Sarazenen zu unterwerfen.

Die *Chanson d'Aspremont* wurde ein Teil der im späten 13. Jahrhundert entstandenen *Karlamagnússaga: Agulandus þátrr* (oder *Af Agulando konungi ok Ferakuts þátrr*), wo die Geschichte stark gekürzt und vereinfacht zu finden ist. Der Textverfasser scheint nur geringe geographische Kompetenz besessen zu haben, da er die ethno-geographischen Informationen oft missversteht. Die Handlung wird in der Saga ganz—wenn auch nicht problemlos—nach Spanien überführt.

An einer Stelle der altfranzösischen Vorlage wird das Heer der Christen beschrieben. In der siebenten Division sind „die aus Alemannien / und die aus Apulien und alle die aus Romanien / die aus Österreich und die aus der Bretagne, / und die aus Le Mans und die aus Lothringen, / und die Normannen und alle

60 Vgl. Reimann, *Siziliens kleine Volkstheater*.

61 Jotischky, *Crusading*, 19f.

62 Ambroise: *L'Estoire*, vv. 8500–08: „La navoit estrils ne barates, / Lores a cel tens ne anceis, / Qui erent Norman ou Franceis, / Qui Peitevin ne ki Breton, / Qui Mansel ne ki Burgoion, / Ne ki Flamenc ne qui Engleis; / Illoc n'aveit point de jangleis, / Ne point ne s'entrerampouneut; / Mais tote honor en reportouent, / Si erent tuit apele Franc.“

63 Ambroise: *L'Estoire*, vv. 4179–88, 112.

die aus Tours⁶⁴ aufgelistet. *Puille* (Apulien) wird in der *Chanson* konsequent als Bezeichnung für das süditalienische Festland benutzt. Auch die anderen geographischen Namen sind irreführend: *Alemaigne* ist wohl auf die Länder der Deutschen bezogen, *Romaigne* meint den ganzen Kirchenstaat, *Osteriche* gilt als eine selbständige politische Einheit, was vielleicht der größte Anachronismus ist, wenn man die Erwähnung der Normannen—die mit Karl dem Großen natürlich nichts zu tun haben—unerwähnt lässt.

Für den nordischen Übersetzer war gerade diese Stelle eine Herausforderung. Die beiden altnordischen Versionen ändern einige Namen, sie setzen übrigens an den entsprechenden Stellen auch Sizilien und Apulien ein. In der ersten Fassung heißt es: „Die Division bildeten die Deutschen und die Südmänner, Franzosen und Flamen, Lothringer und mit ihnen [waren] Ritter aus Apulien und Sizilien.“⁶⁵ In der anderen Redaktion wird Sizilien als erstes Land erwähnt, mit dem ‚Römerreich‘ [Kirchenstaat?] und ‚Apulien‘: „Die Division bildeten Deutsche und Südmänner, und mit ihnen [waren] Ritter aus Sizilien und dem Römerreich und aus Apulien, Franzosen und Flamen, und Rit-

ter aus Loinger [?] und Lothringen und der Bretagne.“⁶⁶ Die Liste ist etwas weniger kohärent, der Übersetzer hat den Namen Lothringen wohl missverstanden.

Nachdem der Bote Karl dem Großen die Drohung überbracht hat, berichtet er, dass sein Herr Sizilien und Apulien (*Puille et Sezille*) im Laufe des Sommers erobern, dann Rom einnehmen und den Kaiser aufsuchen wird,⁶⁷ ansonsten ist Sizilien im Text nicht zu finden. Die Schlacht geht um Kalabrien und Apulien, denn die Grenze zwischen den Sarazenen und den Franken liegt eigentlich hinter dem Leuchtturm von Messina, der eine wichtige Landmarke für die Sizilianer war.

Hier und anderswo in der *Chanson* ist der Leuchtturm von Messina als die Grenze zwischen dem Reich von Agolant und dem von Karl dem Großen, also zwischen Christentum und Islam angegeben.⁶⁸ Sizilien muss Agolant in der altnordischen Version jedoch auch erobern, vermutlich von anderen Muslimen.

Sizilien kommt in den altnordischen Versionen auch in der Episode vor, in der Jamundr Kaiser Karl trifft und sich anmaßt, viele Länder zu fordern. Nach der Hauptstadt Paris werden Rom und Süditalien ein-

64 *Chanson d'Aspremont*, vv. 3656–60: „cil d'Alemaigne / Et cil de Puille et tuit cil de Romaigne, / Cil d'Osteriche et tuit cil de Breteigne, / Et cil dou Mans et tuit cil de Loreigne, / Et li Normant et tuit cil de Toreigne,“ *Aspremont* 276.

65 „Af Agulando konungi,“ Kap. 39: „fylking skipaðu margar þjóðir, Saxar ok Suðrmenn, Franzeisar ok Flæmingjar, Lotaringi ok meðr þeim riddarar af Púl ok Cicilia,“ *Karlamagnús saga*, 177.

66 „Af Agulando konungi,“ Kap. 28: „fylking gerðu Saxar ok Suðrmenn ok með þeim riddarar or Cisilia ok Rómaríki ok af Púli, Frankismen ok Flæmingjar ok riddarar or Loingeri ok Loreingi ok Bretar,“ *Karlamagnús saga*, 288.

67 *Chanson d'Aspremont*, vv. 417–19: „Puille et Sezille conquerra cest esté. / Arivez est a Rome a la cité, / Tant il vos querra qu'il vos avra trové,“ *Aspremont*, 92.

68 Im Normannenreich wurden die Sizilianer gerne *cisfarini* und die, die auf der anderen Seite der Straße von Messina wohnten, *transfarini* (aus der Perspektive der Hauptstadt Palermo) genannt.

geordnet als die Länder, die Jamundr gewinnen will: „Gib jetzt in meine Gewalt ... Paris, Römerreich, Apulien, Sizilien, Lothringen, Frankreich und Burgunden, Britannien und die ganze Gascogne.“⁶⁹ *París* wird als erstes erwähnt, denn der Verfasser betrachtet Karl den Großen als König von Frankreich. In der anderen Fassung ist die Liste länger: „Paris... Römerreich, Apulien und Sizilien, Tutilis [?] und Lothringen, Bayern und Alemannien, Frankreich und Burgunden, Normandie und Britannien und die gesamte Gascogne bis zur Landmarke in Spanien.“⁷⁰

An der entsprechenden Stelle der älteren altfranzösischen Version begann die Liste zwar mit Italien—es wurden jedoch nur Kalabrien und Rom ohne Sizilien erwähnt, aber die verschiedenen Varianten weichen stark von der Überlieferung ab.⁷¹ Paris zu nennen, wäre für die Franzosen z.B. ein viel zu deutlicher Anachronismus gewesen. Man kann nicht wissen, was der nordische Verfasser an dieser Liste geändert hat, aber es ist schon interessant, dass Sizilien in der ersten Fassung mit dem richtigen altnordischen Namen *Sikiley* und in der anderen mit der aus dem Französischen entlehnten Bezeichnung *Sicili* auftaucht.

69 „legg nú upp í mitt vald París, Rómaríki, Púl ok Sikiley, Lotharingiam, Frakkland ok Borgundiam, Brittaniam ok alla Gaskuniam.“ *Karlamagnús saga*, 200.

70 „Paris ... Rómaríki, Púl ok Sicili, Tutilis [?] ok Loereng, Bealver ok Alimanni, Frakkland ok Burguniam, Nordmandi ok Brittaniam ok alla Gaskuniam ok til landamæris í Spáni.“ *Karlamagnús saga*, 311.

71 *Chanson d'Aspremont*, vv. 5208–12, *Aspremont*, 358.

Die Normannen, die die schöne Insel bezwungen hatten, behielten nur noch eine vage Spur ihrer ursprünglichen skandinavischen Identität. Der Verfasser der altnordischen Version ignoriert das vollständig. Die Quellen zeigen, wie der Mythos von der Insel, deren Wiedereroberung ein wesentlicher Teil der Strategie für die Rettung der Christenheit aus der Bedrohung einer islamischen Eroberung war, in der altnordischen Literatur fortlebt. Einen Nachklang dieser Abenteuer, von Schlachten und von Beutezügen, von Christenheit und Heidentum, konnte der exotische Klang des Namens *Sikiley* erwecken.

LITERATUR

[Ambroise.] *L'estoire de la guerre sainte, histoire en vers de la troisième croisade (1190–1192) par Ambroise*, publiée et traduite d'après le manuscrit unique du Vatican et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'une table des noms propres par Gaston Paris. Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Paris: Imprimerie nationale, 1897.

Aspremont. Chanson de geste du XIIe siècle. Herausgegeben von François Suard. Paris: Champion, 2008.

Birk, Joshua C. *Norman Kings of Sicily and the Rise of Anti-Islamic Critics. Baptized Sultans*. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.

Constantine Porphyrogenitus. *De administrando imperio*, Greek text edited by Gyula Moravcsik, English translation by R. J. H.

- Jenkins. Budapest, 1949. *Corpus fontium historiae Byzantinae* 1. / Dumbarton Oaks texts 1. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967.
- Cucina, Carla. *Il tema del viaggio nelle iscrizioni runiche*. Pavia: Iuculano, 1989.
- Cucina, Carla. *Vestr ok austr: iscrizioni e saghe sui viaggi dei vichinghi. I. Testi*. Roma: Il Calamo, 2001.
- Falkenhausen, Vera von. „Die Städte im byzantinischen Italien,“ *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 101–02 (1989): 401–64.
- Falkenhausen, Vera von. *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Südtalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.
- [Geographus Ravennas.] Ravennas Anonymus. *Cosmographia. Eine Erdbeschreibung um das Jahr 700*. Herausgegeben von Joseph Schnetz. *Nomina Germanica*, 10. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1951.
- Heimskringla*. Bd. 3. Herausgegeben von Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag, 1979.
- Houben, Hubert. *Roger II. von Sizilien: Herrscher zwischen Orient und Okzident*. 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Jotischky, Andrew. *Crusading and the Crusader States*, 2. Auflage, London: Routledge, 2013.
- Karlamagnús saga ok kappá hans*. Herausgegeben von Carl Richard Unger, Oslo: Jensen, 1860.
- Krag, Claus. *The Early Unification of Norway*, in *Cambridge History of Scandinavia*. I. *From Prehistory to 1520*, herausgegeben von Knut Helle, 184–201. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kreutz, Barbara M., *Before the Normans: Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- Loud, Graham A. *The age of Robert Guiscard, Southern Italy and the Norman conquest*. London: Longman, 2000.
- Lozzi Gallo, Lorenzo. „Apulia in Medieval Scandinavian Literature.“ *Plurimondi*, IV, 9 (2011): 7–34.
- Lozzi Gallo, Lorenzo. *La Puglia nel medioevo germanico: da Apulia a Pülle/Púl*. Ravenna: Longo, 2012.
- Martin, Jean-Marie. *La Pouille du VIe au XIIe siècle*. Palais Farnèse: Ecole française de Rome, 1993.
- Metcalf, A. *Muslims of Medieval Italy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Moisan, André. *Répertoire des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste, t. II, v. 3. Textes étrangers, textes annexes, suppléments*. Genf: Droz, 1986.
- Norwich, J. J. *The Normans in the South. 1016–1130*. London: Longmans, 1967.
- Péron, P. *Les croisés en Orient. La représentation de l'espace dans le cycle de la croisade*. Paris: Champion, 2008.
- Poetry from the Kings' Sagas 2: From c. 1035 to c. 1300. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2*. Herausgegeben von Kari Ellen Gade. Turnhout: Brepols, 2009.
- Raschellà, Fabrizio D. „Presenze Scandinave nell'Europa orientale durante il medio-

- evo.“ *Medioevo e Rinascimento* 15, n.s., 12 (2001): 1–17.
- Reimann, Horst. *Siziliens kleine Volkstheater: Opera dei pupi*. Bochum: Deutsches Institut für Puppenspiel, 1982.
- Sigfús Blöndal. *The Varangians in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Simek, Rudolf. *Altnordische Kosmographie: Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter, 1990.
- Sivo, Vito. „Lingue e interpreti.“ In *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel mezzogiorno normanno-svevo: atti delle undecime giornate normanno-sveve, Bari 26–29 ottobre 1993*, 88–111. Bari: Dedalo, 1995.
- Speculum regale. Konungs-skuggsjá. Konge-Speilet*. Herausgegeben von R. Keyser, P. A. Munch und C. R. Unger. Christiania [Oslo]: o.V., 1848.
- Turville-Petre, G. *Haraldr the Hard-Ruler and His Skalds*. Dorothea Coke Memorial Lecture. London: University College, 1968.
- Väänänen, Veikko. *Introduction au latin vulgaire*. 3. Auflage. Paris: Klincksieck, 1981.
- Vries, Jan de. *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. 2. Auflage. Leiden: Brill, 1977.
- Webber, Nick. *The Evolution of Norman Identity*. Woodbridge: Boydell, 2005.
- Whaley, Diana. *Heimskringla. An Introduction*. Birmingham: Viking Society for Northern Research, 1991.

SEVEN PIECES OF LATIN POETRY: A STUDY IN THE MISE-EN-PAGE AND POETIC STYLE OF MEDIEVAL ICELANDIC-LATIN VERSE*

Astrid Marner and Gottskálk Jensson

Den Arnamagnæanske Samling, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab,
Københavns Universitet

IT HAS CAUGHT OUR ATTENTION that in seven examples of Latin poetry transmitted in Icelandic manuscripts, the verses, whether Leonine hexameters or elegiac couplets, are arranged in an idiosyncratic manner, which could be described as the vertical alignment of the ultimate *litterae*. Occasionally, the space between the penultimate and ultimate letters is filled with a decorative twisted rope pattern or lines.

The phenomenon can be observed in the following seven Icelandic manuscripts or

fragments, which are listed in chronological order, as far as this is possible:

1. Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. fragm. 103
2. Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. fragm. 104
3. Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 732 b 4to, fol. 5r
4. Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 382 4to, fol. 1r
5. Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 649 a 4to, fol. 48v

* The research for this article was partly funded by the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement no. 654147.

6. Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 638 4to, fol. 1v
7. Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 397 4to, fol. 170v

In this paper we attempt to document and describe this graphic phenomenon as well as to hazard an explanation of its likely purpose by closely examining the Icelandic examples and comparing them with continental manuscripts that display similar figures. Additionally, where necessary, we shall print an improved text of the Icelandic-Latin verses, compared to previous editions, and discuss these compositions as Christian poetry. We conclude by gathering evidence for the place of production of the manuscripts and the authorship of the poems, as far as this can be known.

CONTINENTAL PARALLELS

Although apparently very rare, the *mise-en-page* in question is also found in the occasional continental manuscript, e.g., Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 826 4to, fols 73r–76v (Figure 24.1), a volume which the Icelandic manuscript collector Árni Magnússon acquired from Germany. Despite its current location in the Dano-Icelandic collection, it is not directly related to the Icelandic examples. The manuscript, which is from the thirteenth century, contains the *Alexandreis* of Walter of Châtillon with some

marginal notes and commentary.¹ It came to Denmark from the literary historian Johann Albert Fabricius of Hamburg and Marquard Gude, a German philologist and librarian at Gottorf Castle in Schleswig.² Árni Magnússon owned two other manuscripts with the *Alexandreis*—now Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 824 4to and Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 825 4to—but neither has the same graphic presentation of the hexameter verses.

It is worth noting that the same *mise-en-page* that has caught our attention in the Icelandic manuscripts might seem to serve a specific practical purpose in AM 826 4to, which is to facilitate commentary and glosses in the margin without making the design of the page overly chaotic in appearance. Some other copies of the *Alexandreis* contain full alignment to the right, for instance Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14557 (1200–1500) and Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 8353 (1200–1300). Moreover, some French manuscripts evoke a comparable effect by exposing the punctuation marker, i.e., either the semicolon (Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 8119) or the *punctus medius* (Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 8351). Even in AM 826 4to, any graphic mark, e.g., a punctuation marker or an abbreviation, if it stands at the end of the written verse, can take the place of the ultimate letter

1 A digital reproduction of AM 826 4to is available online on *Handrit*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/AM04-0826>.

2 Jón Helgason, “Arne Magnussons erhvervelse,” 204–09.

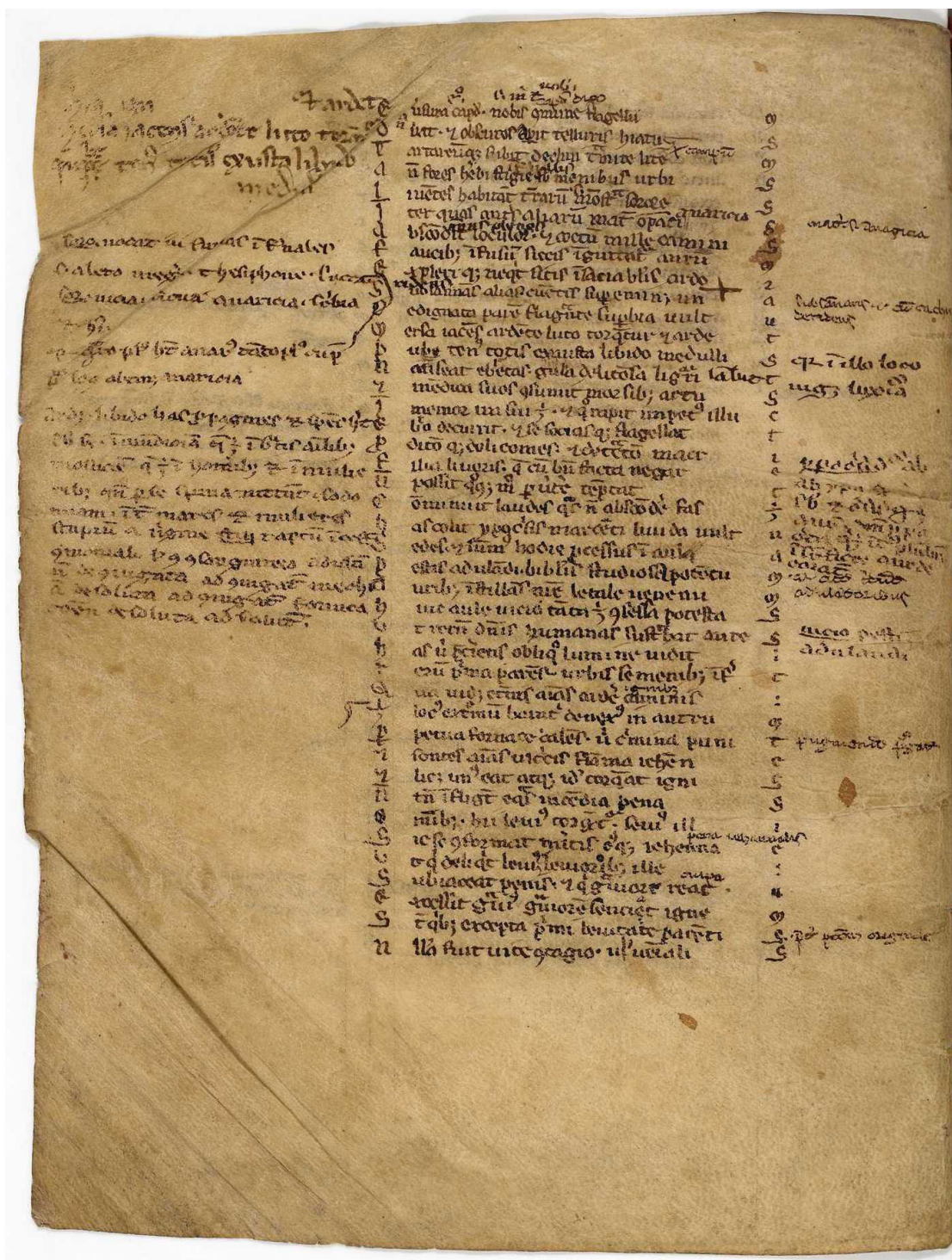


Figure 24.1: Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 826 4to, fol. 74v. Photo: Suzanne Reitz.

in the vertical alignment, indicating that this arrangement is purely graphic (i.e., one can exclude categorically the possibility of some sort of aid for pronouncing, chanting or singing the verses). All of these manuscripts are heavily glossed. We have not found any continental manuscripts with other Latin poetry than the *Alexandreis* to be laid out in this way, but such manuscripts may well exist.³ Thus,

- 3 Our focus in this project is on Icelandic manuscripts, and in preparing this article we have only examined manuscripts accessible in Copenhagen or digitally available online. A thorough investigation is desirable but would only be feasible in a large-scale project.

After this article was written, Gunnar Harðarson of the University of Iceland drew our attention to three fragments in the collection of the Leipzig University Library from an early fourteenth-century copy of the *Doctrinale Puerorum* of Alexander de Villa Dei: Leipzig, Universitätsbibliothek, Fragm. lat. 384, Fragm. lat. 337, and Fragm. lat. 363, which display verses consistently written in a comparable manner. The placement of the initial and ultimate letters in this manuscript has been carefully prepared by the scribe with two vertical rulings for each, in addition to the horizontal ruling for the verse lines. The abbreviation for the Latin enclitic conjunction *-que* is made to serve as the ultimate letter in a couple of verses. The glosses are both interlinear and marginal but do not make obvious use of the unusual arrangement of the ultimate letters. At least two of the fragments were removed from the binding of one or more books belonging to the Benedictine Abbey of Pegau in Saxony, as is noted in the margin of two of the fragments (Fragm. lat. 384, 1v, and Fragm. lat. 363, 1v: *Liber monasterii sancti Iacobi apostoli in Pogauia*), although it is not known where the manuscript they derive from was written. As a schoolbook, the *Doctrinale* confirms our belief that the special layout we have noted was at home in an educational context on the continent as well as in Iceland. Images are available on *Fragmentarium* (University of Fribourg): <https://fragmentarium.ms/overview/F-hlmf>, <https://fragmentarium.ms/overview/F-uekp>, and <https://fragmentarium.ms/overview/F-a66j>.

we cannot determine whether the layout in question is to be definitively associated with marginal commentary, or if it was just a fashionable manner to write books of Latin poetry at some time (possibly from the thirteenth century onwards) or in a certain location (e.g., Germany and Northern France).

The fully justified layout with exposed ultimate letters, punctuation markers or abbreviations certainly provides a secluded area for the verse. The secluded area looks more regular and could be related to the Gothic preference for a boxed text. At the same time, this leaves a wide margin to be filled with commentary. The seclusion of the glossed text gives the scribe more control over the placement of the glosses, and they are readily distinguishable for the reader, something that might be especially beneficial in a study situation. Indeed, such school copies are the earliest examples of that layout to be exemplified by Icelandic fragments.

THE ICELANDIC EXAMPLES

1. REYKJAVÍK, STOFNUN ÁRNA MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM FRÆÐUM, ÞJMS. FRAGM. 103

Elegiac couplets. Text from *Fabulae Aesopicae*⁴
Þjms. fragm. 103 is a full bifolium of parchment leaves (Figures 24.2 and 24.3) with text on all four pages (fols 1r–v, 2r–v). The manuscript is of Icelandic origin and has been dated to the thirteenth century.⁵ There are

4 The contents have been identified by Ommundsen, “Traces of Latin Education,” 255.

5 Ommundsen, “Traces of Latin Education,” 254.

no more details known about the provenance of the manuscript, but its contents suggest a connection with a centre of learning, a monastery or one of the cathedral schools.

The full former size of the manuscript is difficult to decide, as it has been considerably trimmed for repurposing. The trimming has sometimes resulted in loss of text, and the extent of the original margins cannot be entirely reconstructed. Judging from the written area and a comparison with the fragment's counterpart, Pjms. fragm. 104 (Figures 24.4 and 24.5), which seems to derive from the same codex, the outer margins are about half of their original width, while the bottom margin has been cut more drastically.

The book is modestly decorated with coloured lombards as initials to mark a new chapter. There are 23 lines to the page consistently. The layout is the one discussed in this article. The text is fully justified by exposing the initial of each line to the left and the final letter to the right, or occasionally the final abbreviation (cf. Pjms. 103, fols 1r, vers 7 *quiescit*, vers 11 *duobus*; 1v, vers 2 *venenum*, vers 8 *escam*; 2r, vers 15 *penam*). The space, if any, between the penultimate and ultimate letters naturally varies greatly from line to line, and the gap is always empty and never decorated.

By placing the passages of the text on the fragment within the Latin work in question, we can attempt to determine their position in the former codicological unit:

fol. 1r	<i>fabula</i> VIII, from line 5, inc. "Nonne tuum potui" <i>fabula</i> IX <i>fabula</i> X until line 9, expl. "nec vult exire sed haeret"
fol. 1v	cont. <i>fabula</i> X from line 10, inc. "amplectensque virum" <i>fabula</i> XI <i>fabula</i> XII until line 12, expl. "ambo, nec ambo latent"
fol. 2r	<i>fabula</i> XVIII from line 15, inc. "Mus abit, et grates" <i>fabula</i> XIX <i>fabula</i> XX until line 3, expl. "nobis mala vincla minatur"
fol. 2v	cont. <i>fabula</i> XX from line 4, inc. "vellite pro nostris" <i>fabula</i> XXI until line 12, expl. "vix potuere pati"

There are 92 lines of text missing between fols 1v and 2r. With no omissions and a consistent layout of 23 lines to the page, four pages, i.e., one bifolium, must be missing in between the two folios, making the preserved fragment the next inner bifolium of the quire. There are also 92 lines missing in front, again corresponding to four pages or two leaves. Some 704 lines are missing subsequently,⁶ which correspond to 30 1/2 pages. Thus, 32 pages seem to be missing, which would imply that the last leaf was partly filled with *fabulae* on its recto side and had a blank verso side or one that was filled with something else. Out of these, four pages or two

6 Or 710 lines, depending on the version, as *fabula* XLVIII can have different text with more lines. Cf. "Anonymi Fabulae Aesopiae," 152.



Figure 24.2: Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. fragm. 103, fols 2v and 1r. Photo: Ívar Brynjólfsson.

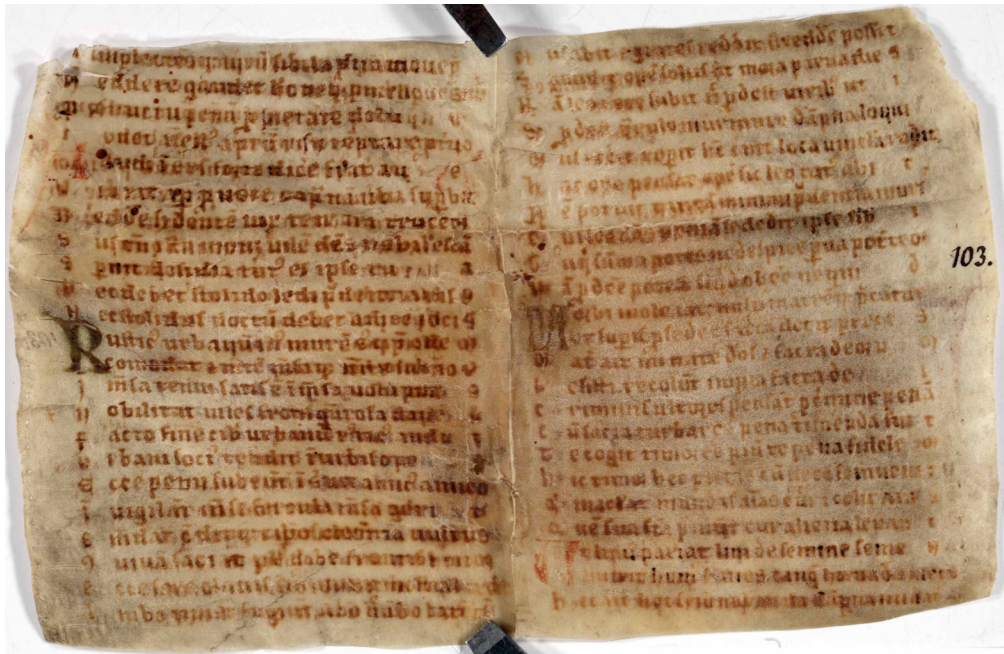


Figure 24.3: Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Þjms. Fragm. 103, fols 1v and 2r. Photo: Ívar Brynjólfsson.

leaves joined with the two missing leaves from the front to form the first quire, a regular quaternion. The remaining 32 pages make up exactly two more quires, provided they were regular quaternions. This means that the original codicological unit was probably made up of three quires constructed as quaternions, i.e., 72 pages.

There are no glosses on the preserved pages, all of which are from early on in the text. This makes it less likely, though not impossible, that the other pages were glossed. Our estimate of the width of the margins shows furthermore, that the producers did not leave capacious margins for commentary. The layout might have been chosen for its legibility or aesthetic appeal, or it might have been adopted from the exemplar, which unlike the copy may have carried glosses.

2. REYKJAVÍK, STOFNUN ÁRNA
MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM
FRÆÐUM, ÞJMS. FRAGM. 104
**Elegiac couplets. Text from *Disticha*
Catonis, Book IV**

This fragment has been attributed to the same codicological unit as Þjms. fragm. 103, on the grounds that it was written by the same scribe and shares important codicological parameters with it.⁷ It contains on fol. 1r *Disticha* IV.XXVb–XXXVIIa (Figure 24.4), and on fol. 1v *Disticha* IV.XXXVIIb–XLIX (Figure 24.5), which are the final verses of

the work. With a total count of 312 verse lines missing in front of the preserved fragment, it seems that the *Disticha* in this volume might have covered not more than a full quaternion (16 pages), leaving room as well for the prose preface and the *Breves Sententiarum*. Unlike Þjms. fragm. 103, which has a consistent number of lines (23) on all four of the preserved pages, Þjms. fragm. 104 has 24 lines to the recto and 25 lines to the verso page. The page divisions fall in the middle of a distich, which seems careless. The difference in the number of lines may result from the last line of the work having been included on the verso side, rather than being carried over to a new page or even a quire. Since it coincides with the end of the text itself, it is likely that fol. 1v was the last page of a quire, if not the last page of the manuscript. Þjms. fragm. 104 was trimmed even more during repurposing than Þjms. fragm. 103. Subsequently it was stored under quite different conditions, which has led to the degradation of the material.

The mise-en-page of the verses resembles Þjms. fragm. 103 closely with the initial letter of each line written as *littera notabilior* exposed to the left and the final letter exposed to the far right and presumably aligned vertically. Lines 17–24 on both sides reveal traces of the lost initials (fol. 1r) and ultimate letters (fol. 1v) respectively. The leaf has been trimmed for re-use with almost complete loss of the exposed letters, and while the bottom margin looks as if it could still be in its original state, some part of the upper

7 Ommundsen, “Traces of Latin Education,” 253–55, and private communication.

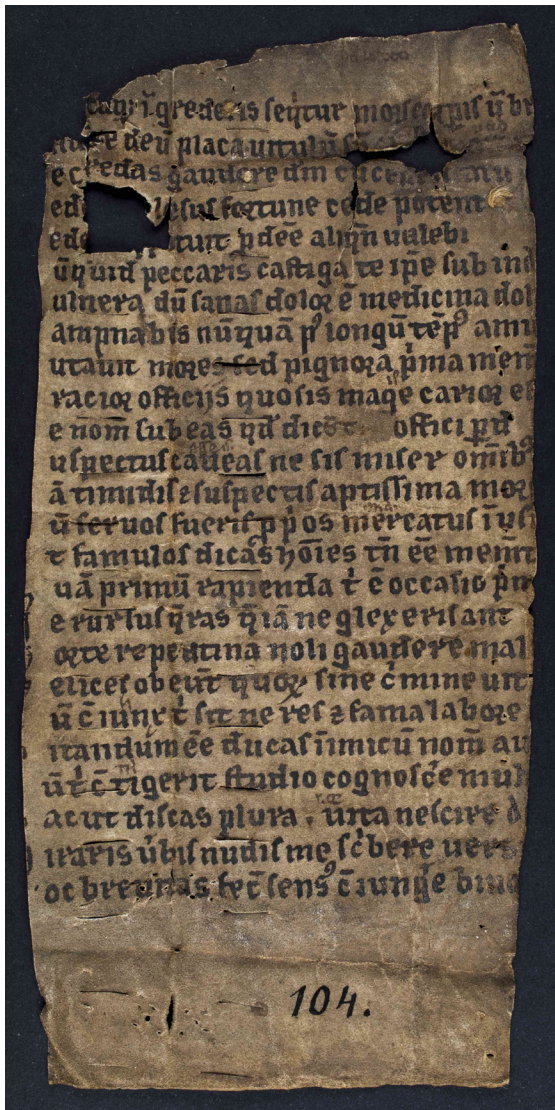


Figure 24.4: Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Pjms. fragm. 104, fol. 1r. Photo: Jóhanna Ólafsdóttir.

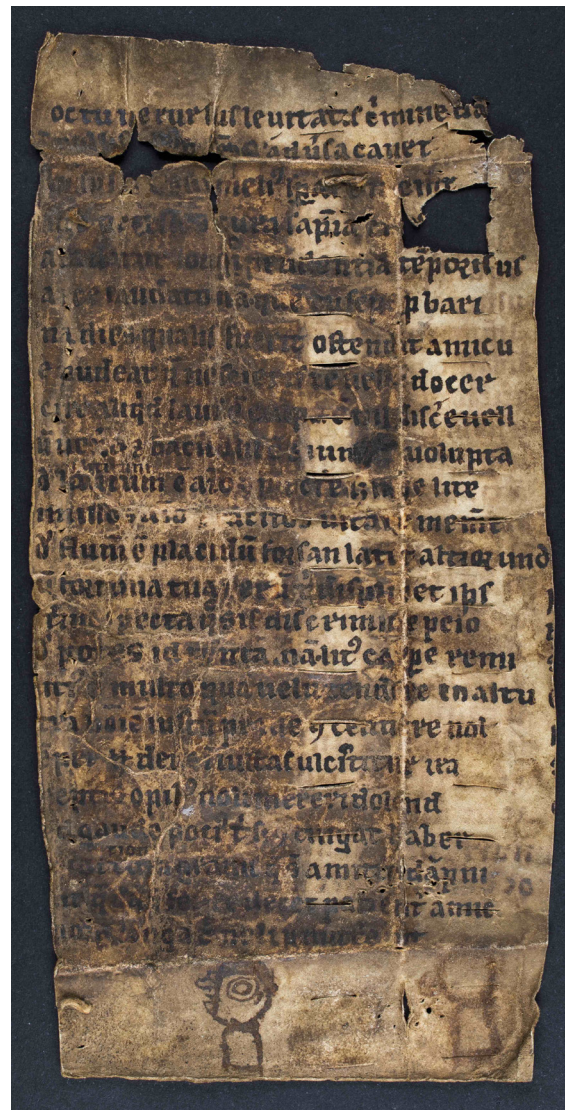


Figure 24.5: Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Pjms. fragm. 104, fol. 1v. Photo: Jóhanna Ólafsdóttir.

margin has evidently been cut. It is not possible to determine the ruling and page preparation from this severely cropped fragment. Text distribution suggests, however, that the verse initials of the recto were used to justify the exposed final letters of the verso, and vice versa. The easiest way to ensure the correct placement throughout the manuscript would have been to apply double vertical ruling on either side of the written space. There is ample space in the bottom margin for adding notes or other text, but it has not been used for this purpose. This makes it less likely that the missing outer margins were used for the same purpose, either, though it does not exclude this. However, if we accept the premise that Þjms. fragm. 104 derives from the same codex as Þjms. fragm. 103, the margins seem not to have been capacious enough for continuous writing. Thus, the choice of layout does not seem to have been motivated by a wish to facilitate translation, commentary, decoration or other uses of the margins.

Again, the Icelandic scribe's reasons for choosing this layout seem more complex and difficult to fathom than those of the continental scribe of AM 826 4to. As with Þjms. fragm. 103, we find it unlikely that the specific arrangement of the letters was used here in preparation of including marginal commentary, though ultimately this cannot be ruled out because of the poor condition of the fragment. Other possible explanations suggest themselves, e.g., that this was simply a feature carried over from the exemplar, or one that was considered appropriate in a

work associated with an educational environment, specifically Latin verse, or perhaps that the regular effect of the feature for some reason appealed to the scribe aesthetically, i.e., its charm was a sufficient reason for using it. The rather unassuming looks of these fragments might, however, be seen to speak against this last suggestion.

3. COPENHAGEN, DEN ARNAMAGNÆANSKE SAMLING, AM 732 B 4TO, FOL. 5R

Hexameters, some Leonine. Proverbial verse of mixed origin.

AM 732 b 4to is a fragment of nine leaves, dated to the first quarter of the fourteenth century, apart from the last folio, which was possibly written later in that century.⁸ The manuscript is known for its encyclopaedic material, including several mnemonic diagrams, a map of Jerusalem, and a maze,⁹ but also for its two anonymous Latin stanzas, composed in skaldic metres, and a third macaronic one, which mixes into an otherwise Icelandic text nine Latin words, some appar-

8 Kålund points out that the orthography in the vernacular is typical for about 1300 and the handwriting for the beginning of the fourteenth century except for fol. 9, which he dates to the other half of that same century (Kålund and Beckman, *Alfræði íslenzk*, 2: ccvii f.). Kålund also suggests that fol. 9 was a later addition to the codicological unit (*Alfræði íslenzk*, 2: 160 f.). It must be noted, however, that the multispectral profiles of fol. 9 and the rest of the manuscript are very much alike, which suggests that everything was written about the same time.

9 A digital reproduction of AM 732 b 4to is available online on *Handrit*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/AM04-0732-b>

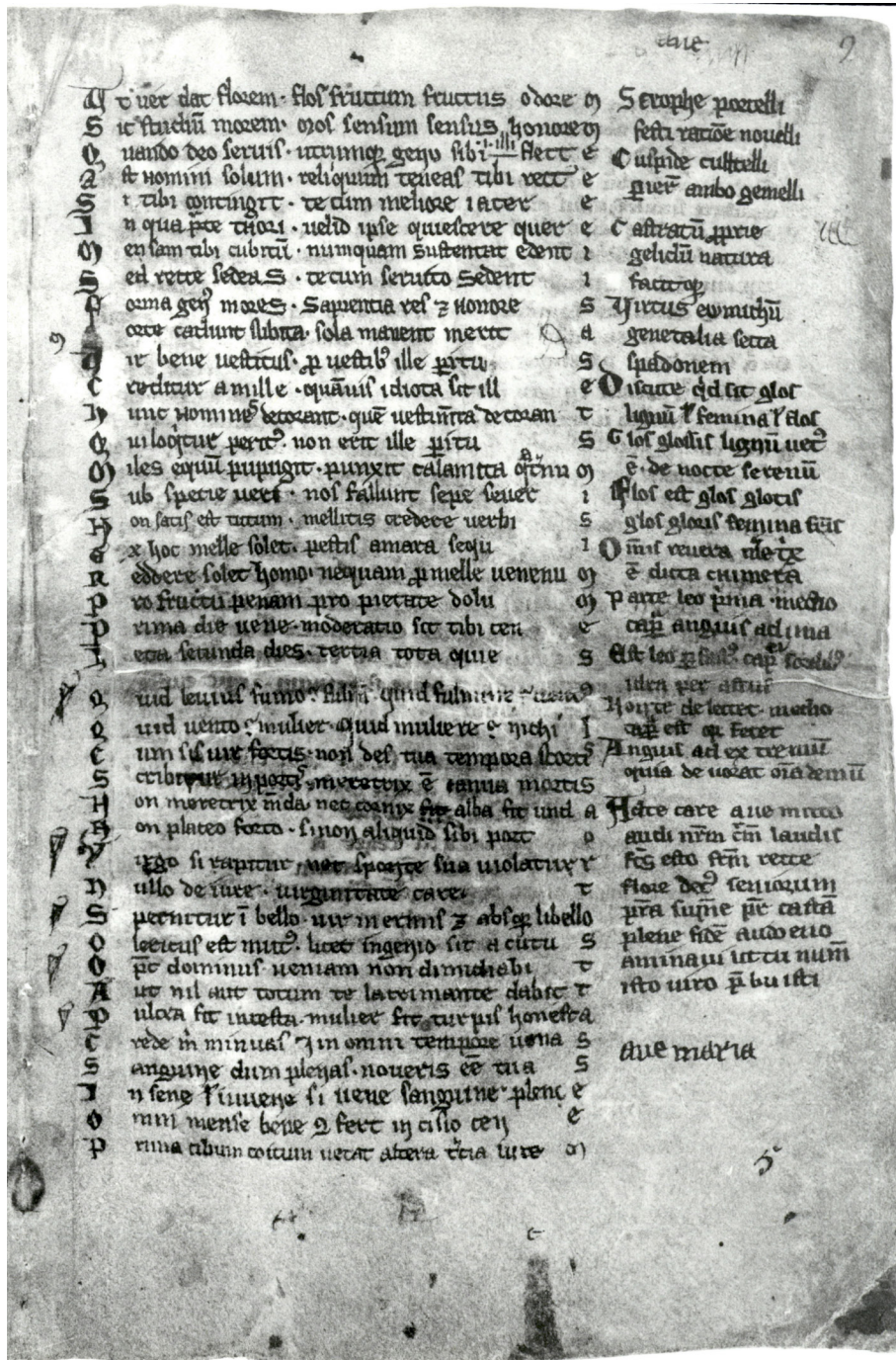


Figure 24.6: Copenhagen, Den Arnemagnæanske Samling, AM 732 b 4to, fol. 5r. Photo: Arne Mann Nielsen.

ently taken from the last stanza of Horace's Ode to Octavian (*Od.* I.2).¹⁰ The manuscript's matter points towards an ordained priest as a previous owner,¹¹ and while the post-medieval provenance places the manuscript within the diocese of Skálholt,¹² some of its contents might point to the see of Hólar.¹³ Throughout the preserved pages, the graphic gestalt varies greatly to include illustrations, figures, and plans, and it allows for multi-column set-up besides the more prevalent long lines. The text is either in Old Norse or Latin, though Arabic numerals occur. The Old Norse is secondary to the Latin and often used to comment on or (more or less freely) translate the Latin sources.¹⁴ Some of the contents are related to other Icelandic encyclopaedic manuscripts, such as *Reykjavík, Stofnun Árna*

Magnússonar í íslenskum fræðum, GkS 1812 4to, Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 736 I 4to, and Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 736 II 4to. The first eight leaves form a consistent quire, while the placement of the ultimate leaf is unknown. We cannot tell the original bulk of the manuscript, which can have been anything between a small notebook and a thick compendium. A smaller scope, however, is more likely because of the book's apparent character as a private collection of learned titbits.

On fol. 5r there is a collection of Latin verses, 40 lines altogether, in the layout discussed in the present article (Figure 24.6). Most of them are proverbs that were common throughout Europe during the Middle Ages, their apparently random assembly being the only thing original about them.¹⁵ The verse column a on fol. 5r, which stretches from top to bottom on the page, may originally have been intended to stand alone on the page with the rather wide outer margin having been filled afterwards (thus producing something that might be called a column b in the outer margin). The column was prepared with a double vertical ruling to the left of the initials. The double vertical ruling from the other side of the leaf was initially used as a right demarcation for column b, but this plan was apparently abandoned towards the end. There is no additional ruling or other

10 Helgi Guðmundsson, *Land úr landi*, 30–31; the first two stanzas are edited by Grove, “Anonymous, *Stanzas Addressed to Fellow Ecclesiastics*,” 471–475.

11 Fol. 4v, lines 32–35 contain a Latin formula that would be used by a priest to entitle another priest to fulfil sacerdotal duties such as the celebration of Mass in a certain diocese.

12 According to AM slip a, which accompanies the manuscript, Árni Magnússon first borrowed it from Halldór Torfason of Gaulverjabær, after whose death in 1705 the manuscript came into Árni's possession. Gaulverjabær is located by the southwest coast of Iceland, a day's ride or two from Skálholt (about 50 km).

13 The first Latin skaldic poem written in the right margin of fol. 5r mentions a certain “Audoenus,” who has been tentatively identified as Auðunn rauði Þorbergsson, bishop of Hólar 1313–1322. The manuscript is unlikely to be the skald's original of those verses, since there is evidence of copying mistakes in the text. Grove, “Anonymous, *Stanzas Addressed to Fellow Ecclesiastics*.”

14 An edition of the Latin texts in AM 732 b 4to is under way by Marner.

15 Most can be found in Walther and Schmidt, *Proverbia sententiaeque*.

indication to mark off the main column to the right, which is notably much narrower than the written area of the verso side. Some of the verse lines there fill two to three lines of writing each.

Each line of verse starts with an exposed *littera notabilior*; some groups of verses have an additional paragraph sign on the inner margin, probably added later. In column a only, caesura is marked by *punctus medius*. For the first nine lines, these *punctus* are placed in a vertical line, but varying lengths of the verses' first half caused the scribe to be less consistent as he went along. The last letter of each line is exposed to form a vertical line from the first line to the last. For the last twelve lines or so, the scribe did not keep a regular alignment, possibly because of the lack of ruling, producing an increasingly narrow line, which makes the vertical line incline somewhat carelessly to the left.

The manuscript contains more Latin, though never with the same peculiar layout. Fol. 5rb only keeps an orderly text border to the left with an exposed initial to the beginning to each line of verse; there is no full justification as in column a. Instead, the lines of verse contain several breaks, which either coincide with the rhyme in rhythmical verse (lines 1–4, 11–16) or with the form of the skaldic verse (lines 27–34), or which are not supportive of the metre in metric verse (lines 5–10, 17–26). The decision to abandon the fully justified layout was clearly forced by the lack of space to place a full line of verse in column b, although the last seventeen lines

of fol. 5v do not attempt full justification, while still keeping the exposed initial letter. The Latin verses here take on the form of a *cisiojanus* (mnemonic verses for saints' feasts) followed by skaldic and rhythmical poetry, and the form of the poetry again might be responsible for the different layout when compared to the recto side.

It is possible that the layout was chosen to create a distinct, comparatively wide margin that could be used for other purposes. This *mise-en-page* might also have been chosen for the impression of regularity that it gives or to visually distinguish this part of the manuscript from the rest. It might be useful in marking off Latin verse by structuring the metre through the alignment of the caesura and the end of the line, something that became less important or difficult to maintain as the scribe went on and realised that he had misapprehended the extent of the lines to come.

4. REYKJAVÍK, STOFNUN ÁRNA MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM FRÆÐUM, AM 382 4TO, FOL. 1R

Leonine hexameters. Original versification.

AM 382 4to is a parchment manuscript written in Iceland ca. 1350. It counts 34 whole leaves and about half as many narrow stubs from leaves that were cut out of the manuscript. There are eight gatherings and eight separate fragments of at least two more gatherings preserved of the manuscript, which

originally contained at least 84 leaves.¹⁶ The first page of AM 382 4to features a panegyric poem in Latin to the Icelandic saint Þorlákr, which is written in the peculiar way that is the subject of this article (Figure 24.7). The other preserved pages contain a radically revised Þorláks saga helga, the B-redaction. Árni Magnússon found the manuscript at Hlíðarendi in the south of Iceland. According to a sixteenth-century marginal note on fol. 22v, however, AM 382 4to used to be in the north of Iceland at the Benedictine convent of Reynistaður in Skagafjörður, and a 1525 inventory from the same convent mentions a Þorláks saga helga, which is likely to refer to the same manuscript.¹⁷

Fol. 1r is very dark, indicating that the manuscript had little or no cover for a considerable period, and probably for the same reason some of the ink is worn off and hardly legible. When Árni Magnússon found the manuscript at Hlíðarendi, it was ‘sown with a thong into a rough and ugly leather wrapping’ (“innsaumud með þveing i ohrys-selegt liott ledur”). There is also a triangular hole cut into the first leaf, so that three to four letters are missing in lines 18–20 of the poem, although the damage to the text is not beyond repair.¹⁸

The reconstructed text of the panegyric to St. Þorlákr on fol. 1r runs like this:

P	resul thorlace, qui gaudes perpete pac	e,
F	elix, perfecte, venerabilis, inclite, rect	e,
M	itis, pacifice, mansvete, beate, pudic	e,
I	ngens, secure, fortissime, strenue, pur	e,
P	ulcher, formose, patiens, bone, religios	e,
V	erax, iocunde, castissime, sobrie, mvnd	e,
D	ulcis, discrete, tranquille, decore, quiet	e,
S	plendide, sincere, clemens, robuste, seuer	e,
E	que, decens, placide, constans, firmissime, fid	e,
M	agne, modeste, grauis, insignis, honeste, suau	s,
A	lte, humilis, digne, sublimis, celse, benign	e,
U	tilis, alme, sacer, celeberrime, nobilis, ace	r,
I	llustris, clare, prudens, pie, prouide, gnar	e,
S	ancte, potens, iuste, sapiens, probe, large, uenust	e.
P	astor, laudande simul omnibus ac venerand	e,
T	e rogo, thorlace, michi spinas mentis opac	e
V	mbriferas morum resecra modo falce tuoru	m,
V	t pura mente p[la]u[da]m tua facta repent	e,
Q	ue laus digna t[ibi] f[aci]et oris munere scrib	i
A	me tantillo, v[er]o valde pusill	o,
F	unditus elinguis nullo quoque dogmate pingui	s,
I	n prauis verbis que labitur atque superbi	s,
O	mnia vestrarum miracola prodigioru	m,
Q	uorum vix plene numeris equantur aren	e. ¹⁹

The meter of the poem is Leonine hexameter, which is a traditional Latin hexameter with the addition of rhyme in the two last syllables before the caesura in the third foot and the two last syllables of the line. Thus, “thorlace” rhymes with “pace” (line 1), “perfecte” with “recte” (line 2), “pacifice” with

16 Fahn, “Revealing the Secrets,” 11–76. A digital reproduction of AM 382 4to is available online on *Handrit*: <https://handrit.is/en/manuscript/view/is/AM04-0382>.

17 *Diplomatarium Islandicum*, 9: 321. See Fahn and Gottskálk Jensson, “The Forgotten Poem,” 50.

18 Fahn and Gottskálk Jensson, “The Forgotten Poem.”

19 Fahn and Gottskálk Jensson, “The Forgotten Poem,” 38 with an English translation on the facing page.

“pudice” (line 3), “secure” with “pure” (line 4) etc. This metrical scheme is competently handled by the poet and regular throughout the 24 lines. Additional double rhyme occurs in one line (line 10, “modeste, grauis... honeste, suavis”). As for the feet, the fifth foot is always a dactyl, one long and two short syllables (– v v), and in 8 lines we have the easy pattern of a single word coinciding with the fifth foot, forming a diaeresis before and after (line 1 “pérpete,” line 2 “inclite,” line 4 “strénue,” line 6 “sóbrie,” line 12 “nóbilis,” line 13 “próuide,” line 19 “múnere,” line 21 “dógmate”). The fourth foot is usually a dactyl, a spondee (– –) occurring only six times (lines 1, 8, 9, 11, 16, and 20). In the third foot, the caesura can fall either after the first long syllable (masculine) of the foot or between two short syllables (feminine), which occurs only twice (lines 11 and 19). Elisions are used very rarely, as is usual in medieval Latin poetry, with only one possible but not necessary case in line 11: “Alt(e h)umilis.”²⁰

The first fourteen lines of the poem contain a string of adjectives in the vocative, addressed to St. Þorlákr, allowing the poet to end the majority of lines (16 in all) with an ‘e’ (see text above and Figure 24.7). In the remaining ten lines the poet continues by invoking the saint with a prayer: “Te rogo, Thorlace, michi spinas mentis opace | Vmbriferas morum reseca modo falce tuorum, | Vt pura mente p[lau]dam tua facta repente, |

Qve laus digna t[ibi f]iet oris munere scribi” (‘I pray, Þorlákr, cut with the scythe of your precepts the thorns casting shadows in my unclear mind that with a pure mind I may applaud your deeds at once and praise you with the faculty of the mouth in such a manner as shall be worthy of writing down...’). It is notable that identical figures of speech and thought occur in the immediately following Icelandic introduction to the B-redaction in AM 382 4to,²¹ strengthening the supposition that the poet and editor of the redaction are one and the same.

The Icelandic philologists Jón Sigurðsson and Jón Helgason, who, besides publishing the Old Icelandic text, both did work (unpublished) on the Latin poem, considered it probable that one scribe wrote both the Latin poem and the Icelandic saga text. The scribe gave the Latin text a slightly more ornate style to differentiate the two languages.²² AM 382 4to is written in a Gothic bookhand, but Anglo-Saxon ‘ƿ’ is only used in the vernacular text, while high stemmed ‘f’ is employed in writing Latin, as is com-

20 Fahn and Gottskálk Jensson, “The Forgotten Poem,” 42.

21 AM 382 4to, fol. 1v: “En svá sem hann var byskup orðinn fagaði hann fagrlig[a á]sjánu Skalholtensis kristni með setningu boðo[rða sinn]a brot sníðandi lýti lastanna [cf. line 17: *morum reseca modo falce tuorum*]. Þessi sami Guðs játtari, sk[in]andi ok ilmandi með sínum heilagleik, veri nærri várum framburði með sínu árnaðarorði, at vér megim makliga hluti skrifa [cf. line 19: *Qve laus digna t[ibi f]iet oris munere scribi*] Guði til lofs og dýrðar, sjálfum sér til sæmðar ok virðingar, öllum heyröndum mönnum til góðrar ok andligrar hugganar” (normalized orthography, our emphasis).

22 Fahn and Gottskálk Jensson, “The Forgotten Poem,” 37.

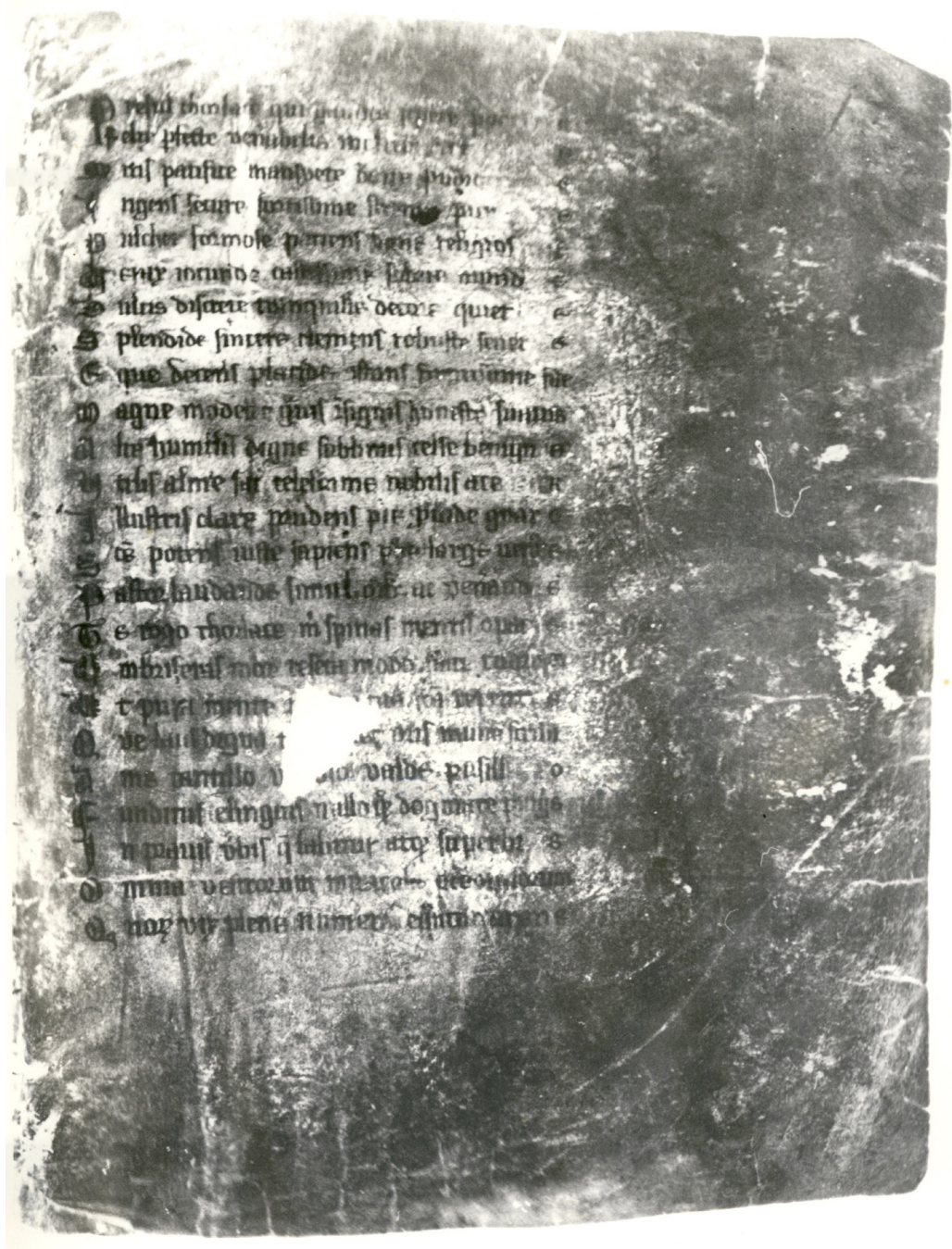


Figure 24.7: Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 382 4to, fol. 1r. Photo: Arne Mann Nielsen. The image was taken with ultraviolet light. This happened before the page was repaired, which resulted in damage to the edges of the lacuna. It is now arguably the best witness to the text of the poem.

mon practice amongst Icelandic and Norwegian scribes.²³ The *litterae notabiliores* of the Latin poem are executed with particular care, standing slightly separated from the following letter. They seem to be written in the same ink as the main text, but the ornamentations (twisted rope pattern) in the lines have been added later in red ink, presumably together with the large and colourful initials in the rest of the manuscript. In order to ensure that the writing block always has the same width, the scribe often leaves an open space between the penultimate and last letter. This results in the last letters of every line being ordered vertically above one another. The main text of AM 382 4to is written in blocks of long lines. The consistent number of lines per page is 24, despite ample space for additional lines. The left margin is narrower on fol. 1r than on the pages containing the Icelandic prose section of the manuscript, so that the right margin becomes much wider than elsewhere in the manuscript.

23 Fahn and Gottskálk Jensson, “The Forgotten Poem,” 36. At least seven scribal hands in fragments of Latin psalters and liturgical books, evenly spread throughout the Middle Ages, have been identified in other Old Norse-Icelandic manuscripts. These mainly anonymous professional scribes (only one name is known) are predominantly Icelandic, and they are credited with writing some of the most important Old Norse-Icelandic manuscripts, such as the two *Heimskringla* copies *Kringla* and *Codex Frisianus*, one *Stjórn* manuscript, and the *Norwegian Homily Book*. Stefán Karlsson, “Saltarabrot í Svíþjóð,” 320–22, and “Davíðssálmar með Kringluhendi,” 47–51; Gullick and Ommundsen, “Two Scribes and One Scriptorium,” 25–54; Ommundsen and Attinger, “Icelandic Liturgical Books,” 295 note 7, with bibliographical references.

The overall impression of the placement of initials and final letters is that of the text block as a whole having been moved over to the left, leaving an unusually wide outer margin. The position might be the natural result of the scribe using something like the designated initial margin for the beginning of the line and from metrical restraints writing shorter lines than in the subsequent saga text, while the vertical exposure of the last *litterae* was not fixed beforehand but notably determined by the length of the longest line, indicating that the ultimate letters of each line may not have been written until the very end. Nevertheless, the left margin seems narrower than the other margins in the manuscript. The capacious blank space in the margin to the right of the poem may thus have been intended for decoration, commentary or a translation in the vernacular, in the manner of AM 732 b 4to, but this is difficult to ascertain because the margin has not been used. And perhaps it is intrinsically unlikely that a vernacular translation could have been intended in the margin because of the meter and rather unusual diction of the poem, which does not easily lend itself to translation into Icelandic. Moreover, the subsequent preface to the B redaction, which in essence paraphrases the poem, might have made a translation of the Latin poem redundant.

One might speculate further as to why the redactor of AM 382 4to has chosen this peculiar mise-en-page for the panegyric on St. Þorlákr. If it was not to facilitate commentary in the right margin, or even

an Icelandic translation, what could be the purpose? Could it be related to the contrast between the different palaeographic gestalt of the Latin and Icelandic texts?

5. REYKJAVÍK, STOFNUN ÁRNA
MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM
FRÆÐUM, AM 649 A 4TO, FOL. 48V
Elegiac couplets. Original versification.

AM 649 a 4to, dated to the second half of the fourteenth century, preserves the text of *Jóns saga postola* IV. On its own account, the saga was written sometime after the death of Bishop Jorundr of Hólar in 1313.²⁴ There are no other witnesses to this saga apart from Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 649 b 4to, a fragment of a copy of this same manuscript made for and by Árni Magnússon. AM 649 a 4to belonged to the church at Hof in Vatnsdalur (fol. 48v), which was consecrated to St. John the Evangelist.²⁵ Hof is sometimes associat-

ed with the Benedictine Abbey at Þingeyrar, and as we shall see below, this manuscript was in all likelihood produced there. At the end of *Jóns saga postola* IV, the redactor of the saga has added Old Norse poetry by Abbot Nikulás of Munkaþverá (d. 1159), Gamli kanoki of Þykkvibær in Ver (late twelfth century), and Kolbeinn Tumason (d. 1208). These verses are written out like the prose, except for the beginning of each *vísa*, which is indicated by an initial in the margin. On the last page, fol. 48v, we find the following versified prayer to John the Evangelist, apparently written by the same scribe as the rest of the manuscript (Figure 24.8):

S	equentes versus decorant beatum Iohanne	m
T	errigene <i>promant et olimphi turma</i> Iohann	i
D	ogmata mellifluo virginitate vir	o
P	lasmatoris amor insignia proximitati	s
M	artirij laurus virgine vernat in ho	c
V	erbi germanus ac filius intemerat	e
M	atris adoptivus <i>prodit ab ore Ihes</i>	u
D	iscopulum signat species aquilina pudicu	m
D	um <i>super astra volat celica verba sonan</i>	s
A	ureus ille stilus mella Iohannis opu	s

24 Unger, *Postola Sögur*, 509: “Meðr einkannligum astvi-num heilags Jóhannis megum ver vel nefna herra Jorund goðrar minningar niunda byskup at Hólum norðanlandz a Íslandi” (‘Among the special friends of St. John we may well count Bishop Jorundr of blessed memory, the ninth bishop of Hólar in the north of Iceland’).

25 On fol. 48v, below the Latin poem, is a property inventory for the church of Hof in Vatnsdalur at the time when Gísli Þorgilsson was its owner. Below is written with another hand: “Þennan bækling á kirkja sæls Jóhannis evangelista er stendur á Hofi í Vatnsdal” (‘This little book is owned by the church of the blessed John the Evangelist, which is located at Hof in Vatnsdalur’). Guðbjörg Kristjánsdóttir (‘Handritálýsingar í benediktínaklaustrinu á Þingeyrum,’ 297–98) dates these lines to 1470. On fol. 1r there is an image of St. John, which is very worn and faded. Guðbjörg Krist-

jánsdóttir (‘Handritálýsingar í benediktínaklaustrinu á Þingeyrum,’ 292–98) provides a detailed description and analysis of the image. Above and below the image are red inscriptions on ribbons, now almost illegible. Árni Magnússon (AM slip b) read the former as “Sanctus Johannes apostolus et ewangelista” (‘St. John the Apostle and Evangelist’), and the latter, which must be corrupt, as “Hic pater est faustus, Hic sacri potfer Haustus.” The latter may be emended as a verse in Leonine hexametre: “Hic pater est faustus Hic sacri pot<itus est> haustus” (‘This father is fortunate, he has obtained the sacred draught’).

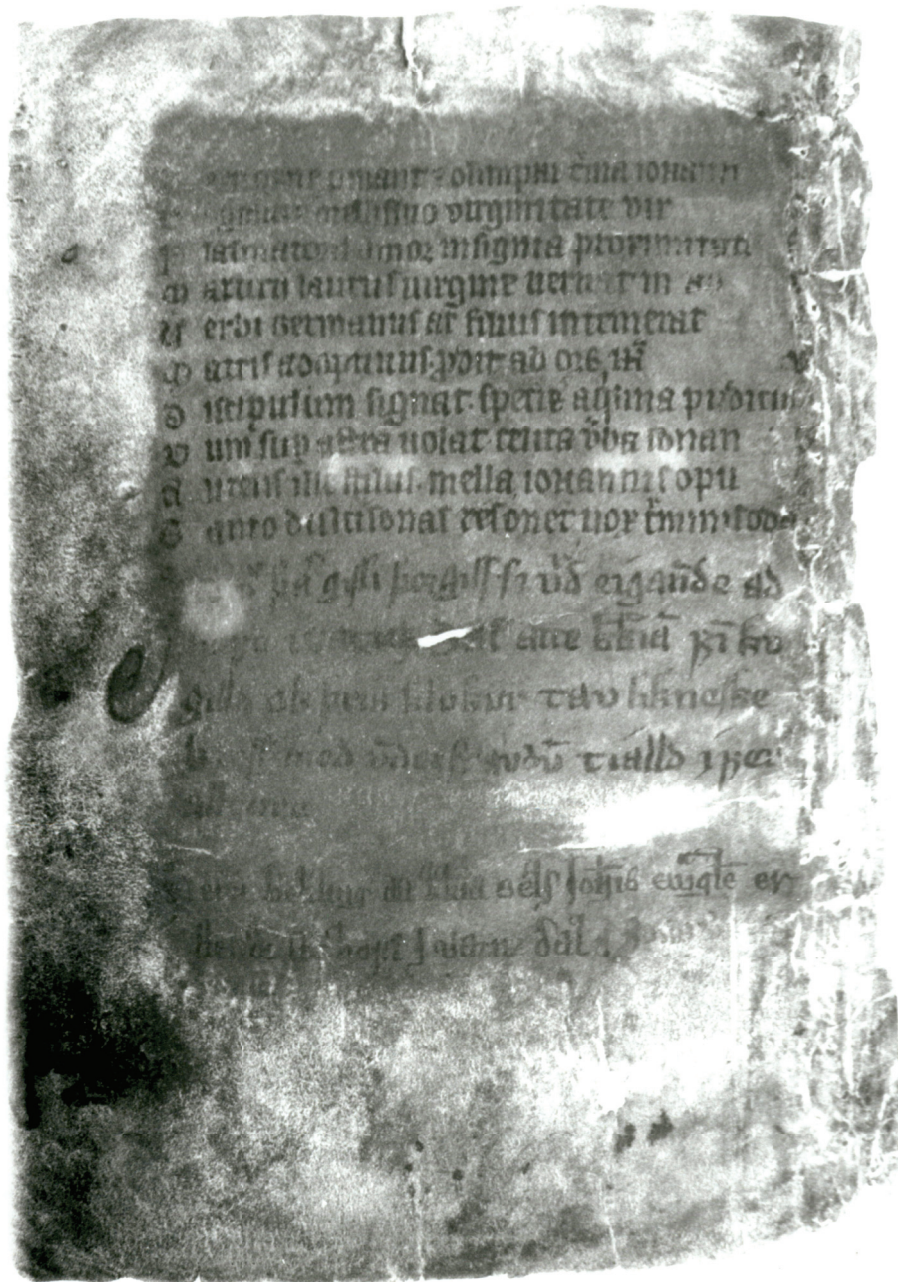


Figure 24.8: Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 649 a 4to, fol. 48v. Photo: Arne Mann Nielsen.

D ando dulcisonas resonet vox carminis oda s.²⁶

The meter is elegiac distichs, although the penultimate and ultimate lines stand in reversed order (i.e., two pentameters are followed by a final hexameter). The inversion might be interpreted as a sign that AM 649 a 4to was a copy, at least at one remove from the original. Having reordered the lines according to a more regular pattern, the resulting Icelandic-Latin elegy is quite the sublime composition:

Terrigene promant et Olimphi turma Iohanni
 Dogmata mellifluo virginitate viri.
 Plasmatoris amor insignia proximitatis,
 Martirij laurus virgine vernat in hoc.
 Verbi germanus ac filius intemerate
 Matris adoptivus prodit ab ore Ihesu.
 Discipulum signat species aquilina pudicum,
 Dum super astra volat celica verba sonans.
 Dando dulcisonas resonet vox carminis odas,
 Aureus ille stilus, mella, Iohannis opus.

The following is an English prose translation (each distich forms a sentence on its own in the translation):

Let earth-born mortals and Olympus's (holy) throng bring forth the teachings of John (the Evangelist), complete with his mellifluent virginity. The hallmark of the Creator is His love of closeness, and in this chaste man the laurel crown of martyrdom flourishes. A brother to the word of God (Jesus) and the adoptive son

of the undefiled Mother (Mary), he issues from the mouth of Jesus. The species of the eagle denotes the chaste disciple, while it flies above the stars issuing heavenly words. In producing its sweet-sounding odes, the voice of the poem resounds, that golden style of speaking, (that) honey-water is the work of John (the Evangelist).

It is evident that the author was a competent composer of Latin poetry. The diction is elaborate and the Latin correct and idiomatic for its genre. Vocal quantity is placed correctly, and the liberties of the metrical form are used to their full extent. Hyberbaton (irregular word order) is frequent, and enjambment (syntactical units continuing from one verse line to another) occurs in the first and third distich, serving to bind the verses of each couplet together: “Iohanni | Dogmata mellifluo virginitate viri,” “filius intemerate | matris adoptivus.” The third verse is formed as crossing or chiasmus (aBAb) in that the genitive substantive “plasmatoris” is to be understood with “insignia” and not with the closer “amor” which is qualified by the genitive “proximitatis.”

The use of rhetorical figures is purposeful and abundant. Every line includes traditional religious imagery and phraseology. A number of established Christian tropes are made use of, i.e., “terrigenae” (‘born of the earth, men’), “cives Olympi” or “Olympi turma” (‘angels, saints, and the pious’), the Greek term “plasmator” (‘he who gives shape, Creator’), “martyrii laurus” (‘the laurel crown of martyrdom’; the saga tells of the unsuccessful attempt by Emperor Domitian to execute

26 Previously edited in Lehmann, *Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur des Mittelalters* 2, 118–19, with some different readings: line 5 “intemeratus,” line 6 “iesus,” line 7 “specie.” On 24, Lehmann gives “promunt” for line 1. Unger, *Postula sögur*, XXIII, refers to “nogle paa barbarisk Latin skrevne Vers til Johannes’ Ære” and prints the two first lines only.

John by boiling him in oil), “*germanus verbi*” (‘brother to the word, i.e., God/Jesus’), “*filius adoptivus intemerate matris*” (‘adoptive son of the immaculate mother’; see further below), “*discipulus pudicus*” (‘chaste disciple, apostle’). There are further traditional associations with John the Evangelist, such as his attribute “*species aquilina*” (‘the aquiline species, the eagle’), “*aureus stilus*” (‘the golden quill, style of speaking’), “*mellifluus*” (‘mellifluent, flowing with honey’), which show that the Icelandic poet was well trained both in theology and versification.

As with the Latin poem to St. Þorlákr at the beginning of AM 382 4to, several resonances are found here between the Latin verses and the preceding Old Norse saga, which indicate that the poet of the elegy is most likely also the redactor of *Jóns saga postola* IV.²⁷

27 In *Jóns saga postola* IV, St. John’s mother, called Mary, is said to be the sister of St. Mary, which makes John and Jesus first cousins on their mothers’ side. Just as the Latin elegy speaks of St. John as the brother of the word (i.e., Jesus, according to the Gospel of John) and the adoptive son of St. Mary close to Jesus (lines 5–6 “*Verbi germanus ac filius intemerate*” | “*Matris adoptivus prodit ab ore Ihesu*”), the saga defines him as in some sense the brother of the living son of God and the adoptive son of the undefiled mother: “*tilæskingarson hifnakongsins moður, oc sva með nockurum hætti broðir lifanda guðs sonar*” (Unger, *Postola Sögur*, 467). The word “*tilæskingarson(r)*,” which occurs three times in the saga (ibid., 467, 489, and 495), looks like a direct translation of *filius adoptivus*. It means that after the crucifixion, St. John became like a son to St. Mary and for the rest of her earthly existence took care of her in her sorrow. The figure of the eagle as St. John’s symbol and the topic of his pure and honey-sweet virginity are likewise repeated in the saga.

This Icelandic elegy is laid out in the manner observed previously with no distinction between pentameter and hexameter verses. The first letter is placed in the initial margin, and there is some empty space before the actual line of text begins. The final letter is placed far to the right in what seems like the initial margin for the recto side; this can no longer be fully observed, however, because the parchment is brittle in this place and has been restored. Between the penultimate and final letter, there is a twisted rope decoration in red ink to fill the line. The same colour has been used for the heading. There is hardly space to add anything in the margin, so the layout was certainly not chosen for this purpose. Rather, it may be correlated to other observable distinctions between the vernacular and the Latin parts, as the scribe adjusts the script to the language he writes in.²⁸ The Latin poem stands out from the rest of the manuscript and is highlighted through the rubrication and decorative elements as well as the layout. It is therefore possible that this might have been the original motivation for choosing this form, namely some association with the Latin language and versification.

28 The saga is written in a slightly narrower bookhand than the prayer, although the overall impression is the same. However, the scribe uses an Anglo-Saxon ‘f’ in the Old Icelandic text, while high stemmed ‘f’ is used in writing Latin. We also find a small capital H in the names “*olympni*” and “*ionanni*”/“*ionannif*,” quite distinct from the letter “h” in the Old Icelandic text, which has a backwards sloping descender to the right.

6. REYKJAVÍK, STOFNUN ÁRNA
MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM
FRÆÐUM, AM 638 4TO, FOL. 1V

Leonine hexameters with one pentameter line. Partly original composition.

This manuscript from the beginning of the eighteenth century contains *Nikulás saga erkibyskups* II by Bergr Sökkason.²⁹ It was copied from a fourteenth-century codex, which the Danish professor Peder Hansen Resens (1625–1688) gave to the University Library of Copenhagen, where it was lost in the fire of 1728.³⁰ The scribe of AM 638 4to is Eyjólfur Björnsson (1666–1746), who worked under the instructions of Árni Magnússon himself. He is generally considered a reliable copier of sagas.³¹ The graphic arrangement of the Latin verses in this relatively young copy is recognizably that of our other examples (Figure 24.9), which allows us to assume that the lost Resenian codex had the same mise-en-page.

In the prefatory letter, the Benedictine abbot Bergr Sökkason requests of the readers and listeners of his saga that they recite Ave Maria for his soul in payment for his efforts. There follows the text of the Ave Maria, and then, on fol. 1v, some Latin verses which appear to be an original part of this redaction of

the saga, though they are not found in other copies.³²

P	resens huic operi sit gracia pneumatis alm	i
M	e iuvet et faciat implere quod utile fia	t
A	ssit principio sancta maria me	o
A	ve tumbam sancti dilectam dat nichula	i
I	n fundens olei sudorem sanctificat	i
D	et michi peccanti ius patris scribere tant	i
U	t prosit menti concordans, sepe legent	i
S	cribere si noris fructus tibi crescit honori	s. ³³

The first two lines are ultimately borrowed from Alexander de Villa-Dei's *Doctrinale*, lines 5–6, though “implere” (sic) has replaced *complere* of the original, the metrical equivalent of the original word, which may be accepted as a variant reading. Since these two lines are quite common as colophons,³⁴ the author can have derived them from many sources.

All the verses are Leonine hexameters except for the third, which is a pentameter. This, too, is a well-known scribal colophon found in a number of manuscripts,³⁵ where

29 On Bergr Sökkason and his *Nikulás saga erkibyskups*, including ample bibliography, see Sverrir Tómasson, “Íslenskar Nikulás sögur,” 25–41.

30 The AM slip with AM 638 4to reads: “Nikulass Saga Mira biskups. Ex Codice Academico. in folio, Bibliothecæ Resenianæ.”

31 See Guðvarður Már Gunnlaugsson, “Leiðbeiningar Árna Magnússonar,” 95–124.

32 AM 643 4to has the Ave Maria but omits the verses and any reference to them (fol. 1r).

33 Ed. Unger, *Heilagra manna sögur*, 2: 50 note; *Diplomatarium Islandicum*, 2: 574–75.

34 Bénédictins du Bouveret, *Colophons*, no. 22960 has the verse couplet as it is in the present poem; nos 22956–22959 and 22961 contain the first line.

35 Bénédictins du Bouveret, *Colophons*, no. 19995 lists the line as in the present poem with 33 witnesses. There are minor variants (“assit in principio” 19989–92, “virgo Maria meo” 20006–11) as well as additional lines (19996–20004). It is sometimes found together with “Sancti spiritus assit nobis gratia,” e.g., Berkeley, University of California, Bancroft Library, ms. 106.

it is usually written before the main text, in accordance with the sense. For instance, it is found in the upper margin of Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 226 fol., fol. 62r, where it coincides with a change in scribal hands.³⁶ The different meter disturbs the structure of the poem, but it fits well enough with the sense here, being a second invocation after that of the Holy Spirit. It would also underscore the Marian emphasis in Bergr Sökkason's prefatory letter and the preceding text of the Hail Mary. It can therefore not be ultimately determined whether the third or even all the first three lines should be excised from the text of the poem as such.³⁷

For both metrical and syntactic reasons, the word "Ave" ('Hail'), which is what we read in 638 at the beginning of the fourth line, should be considered a scribal error; it is most likely a corruption of "Ad," which unlike "Ave" *can* stand at the beginning of a hexameter line if followed by a consonant to make its quantity long by position. This would also provide the missing preposition

to govern the accusative case of the Grecian word "tumba."

The corrected text of the five original hexameters runs like this:

A<d> tumbam sancti dilectam dat Nichulai,
In fundens olei sudorem sanctificati.
Det michi peccanti ius patris scribere tanti,
Ut prosit menti concordans sepe legenti.
Scribere si noris, fructus tibi crescit honoris.

An English translation of this prayer could look like this:

By the delightful tomb of St. Nicholas (at Bari), he grants the sweat of the sanctified oil, pouring it forth. Pray, he grant me, a sinner, to write the precepts of so great a father, so that the harmonious (St. Nicholas) may benefit the assiduously reading mind. If one knows how to write, this further increases one's honour.

The unexpressed subject of "dat" (line 4) should likely be understood as St. Nicholas himself, who is only expressed in the genitive as the saint of the tomb; the lack of clarity about the identity of the agent behind the miracle might possibly be read as a reflection of the ambiguity behind any such miraculous event, which theologically speaking is caused by God after the intercession of the saint (in his *vita*, St. Nicholas claims that the cause is "non mea virtus sed Domini"). The miracle in question is the famous myrrh or manna that emanates from the tomb of St. Nicholas at Bari, which in the Latin verse and the saga alike is referred to as "oleum" ('oil') and "sudor" / "sveiti" ('sweat'). The latter is used

36 AM 226 fol. contains *Stjórn, Rómverja sögur, Alexanders saga*, and *Gyðinga saga*. It was written in Iceland mostly in the fourteenth century (Kålund, *Katalog*, 1: 182); fols 1r–61v around 1360–1370 (Guðmundur Þorláksson, *Gyðinga saga*, ix; Stefán Karlsson, *Sagas of Icelandic Bishops*, 21), fols 70r–178r around 1350–1360 (Wolf, *Gyðinga saga*, xvii). The part in question has been dated to the second half of the fifteenth century (Kirby, *Biblical Quotation*, 1: 56).

37 We find colophons, where this pentameter or ones very much like it occur together with the hexameter of the first line, e.g., Bénédictins du Bouveret, *Colophons de Manuscrits Occidentaux*, 4: 254–55 and 6: 123–24.

in the saga of cedar oil, which stands as a symbol for St. Nicholas and the mysterious liquid of his relics.

“Det” (‘permit,’ ‘allow’) as the optative subjunctive appropriate to a prayer governs the infinitive “scribere,” which in turn takes the object “ius” (i.e., ‘grant me to write the precepts of so great a father’). The semantic range of the word “ius” (‘right’ or ‘law’) may be a little stretched here, but the reference is presumably to St. Nicholas’s religious precepts or teachings, hence our translation. The preoccupation with reading and writing, which is evident in the last three lines, is very much in concord with the tenor of Bergr Sokkason’s prefatory letter, which addresses the implicit readers, listeners and future copiers of his saga, making it highly probable that he is also the maker of the verses. The final four lines are dominated by many spondees, but the quantities of the vowels are correct. The use of traditional phrases and imagery in this poem is specific to St. Nicholas, which bear witness to the poet’s knowledge of hagiography.

In Eyjólfur Björnsson’s copy of the poem, the ultimate letter of each line is exposed to the far right and aligned with the right border of the prose text. The inevitable gaps in the rest of the poem are filled with one or two horizontal lines depending on the length of the gap. Although each line starts with an initial, there is no space between this initial and the rest of the line as in the medieval examples above, because the initial is placed inside the left-hand text border. The rationale behind the choice of layout is extremely

difficult to reconstruct, when based on this much younger copy of the original manuscript. It seems beyond doubt, however, that the eighteenth-century copyist is imitating an original mise-en-page of the type we are discussing in this paper, although this is the only example where the whole line including the initials is placed inside the text block. This could, of course, have been caused by the copyist’s writing habits, e.g., boxed ruling rather than line ruling, as is common with paper copies. While the imitation tells us that there once existed a copy with this graphic gestalt, we cannot ascertain anything about the margins or their relation to the text or speculate about the possible reason why the layout was originally chosen.

7. REYKJAVÍK, STOFNUN ÁRNA
MAGNÚSSONAR Í ÍSLENSKUM
FRÆÐUM, AM 397 4TO, FOL. 170V

Leonine hexameters. Original versification.

These two Leonine hexameters at the end of the older redaction of *Guðmundar saga D*, are found in AM 397 4to, a copy from around 1700, also in the hand of Eyjólfur Björnsson, the scribe of AM 638 4to above.³⁸ The specific layout that we have made the subject

38 Kålund, *Katalog*, 1: 603, who takes the identification of the copyist from Jón Ólafsson’s older catalogue of the Arnarnagæan Collection from around 1731 (in Copenhagen, Den Arnarnagæanske Samling, AM 477 fol.). Kålund additionally identifies the hand of the final bracketed words “usque in finem” as that of Árni Magnússon. They presumably indicate that he has checked the copy against the exemplar and thus confirms that it has been copied to the end.

manuscript Stockh. perg. 5 fol. and a seventeenth-century copy, AM 398 4to, made by Jón Pálsson for Bishop Þorlákur Skúlason, likewise omits these verses. The layout of AM 397 4to, as preserved by Eyjólfur Björnsson, does not unambiguously prove that its medieval exemplar had the same graphic gestalt as our other examples, but we feel that the arguments *for* this proposition are more convincing than those against it. In any case, the verses themselves provide another interesting example of Latin versification by Icelandic authors.

Me dispone pia post mortem virgo Maria,
Pontificis mundi sub presidium Godemundi.

Decide my place after death, pious virgin
Mary, | I'm under the protection of the
chaste Bishop Guðmundr.

Guðmundar saga D is believed by scholars to be a translation of the lost Latin *vita* by Arngrímr Brandsson, who was abbot of Þingeyrar Abbey in the early fourteenth century. Because of an interpolation from *Nikulás saga erkibyskups* II in the saga text and many other stylistic qualities of *Guðmundar saga* D, Peter Hallberg argued that the translator most likely was Bergr Sökkason.³⁹

CONCLUSIONS

In Icelandic manuscripts, Latin verse is regularly arranged graphically with alignment on both sides, in which the first and last letters

of each line are exposed to the far left and right, and where the last letters are usually aligned vertically in the position of the last letter of the longest line, forming a framing gestalt on the page which is rarely seen, even in continental Latin manuscripts. While the first letter is often executed as a minor initial, the final letter is not, but it can be accompanied by decorative filling of that line. The layout seems to be characteristic of Latin poetry, more specifically Leonine hexameters and elegiac distichs. However, we know of one fourteenth-century example of Leonine hexameters written in a different *mise-en-page*, the *Sancti Thorlaci Episcopi Officia*, in Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 241 fol. Here, the Latin verse is accompanied by musical notation, which evidently determines the manner of presentation in a uniform style regardless of metrical variety.

While the first two fragments represent continental texts transmitted in Iceland, and the third is compiled out of known elements, the remaining four are largely or entirely native compositions. In these, the writing is unusually far to the left, leaving ample space on the page, especially in the outer margin. Aesthetically, the *mise-en-page* demarcates the written area as a block with a clear frame, and it contrasts with other parts of the manuscripts. As in continental manuscripts, it can facilitate expansion of the text by graphically carving out a wide outer margin. In these cases, the layout is characterized by a functionality besides its aesthetical appeal.

³⁹ Hallberg, *Stilsignalment och författarskap*, 159.

But most consistently this particular layout seems to be related to the language and form it carries, Latin hexameters and elegiac distichs, to which it seems closely associated.

All seven examples discussed can safely be connected to learned and ecclesiastic milieus, and it seems that we can get even closer to the source of the phenomenon. The two fragments of Þjóðminjasafn (now at Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum in Reykjavík) are most difficult to place, but AM 732 b 4to has a stanza that could possibly be addressed to a bishop of Hólar in the first half of the fourteenth century. As we saw, AM 382 4to was at one point kept in the Benedictine convent at Reynistaður. AM 649 a 4to was the property of Hof in Vatnsdalur, a church farm in the vicinity of the Benedictine abbey at Þingeyrar, with which it is associated, e.g., in the miracles about St. Þorlákr. In the unique case of AM 638 4to, we know for certain that the poet is the brother of Þingeyrar and later abbot of Munkaþverá, Bergr Sokkason, who flourished in the early fourteenth century. Strong indications point to the same individual in our last example, AM 397 4to. If we keep in mind that the *Sancti Thorlaci Episcopi Officia* in AM 241 fol. have been associated with a contemporary abbot of Þingeyrar, Arngrímr Brandsson,⁴⁰ the conclusion seems irresistible that the versification and layout discussed in this paper must be connected

to the famous Benedictine monasteries of Northern Iceland.

In 1968, Peter Hallberg argued on the basis of stylometric analysis that *Jóns saga postula* IV was the work of Bergr Sokkason.⁴¹ Jakob Benediktsson supported Hallberg's attribution based on the use of *cursus* in the saga.⁴² Moreover, it has been argued independently that the ecclesiastic responsible for AM 382 4to is this very same Bergr Sokkason. This hypothesis is based on comparison with *Nikulás saga erkibyskups* II in AM 638 4to (our example number 6 above), a manuscript which shares unique features with AM 382 4to, namely original Latin verse in the same layout and the rare verbal idiom, "sníða (i) brott," used with the metaphor of the episcopal scythe of moral precepts.⁴³ The authorship of AM 638 4to is ascertainable because it is prefaced with a letter by the author/translator, who identifies himself

41 Hallberg, *Stilsignalment och författarskap*, 120–37, 139–41, 147, 149–50, 161–64, and 185–89.

42 Jakob Benediktsson "Cursus hos Bergr Sokkason," 34–40, especially 36–37.

43 AM 638 4to, fol. 47r: "Sá engill, sem í fyrstu sátu sitjanda á hesti ok bitrt akrjárn í hendi baldanda, var sendr til þín af siálfum guði þér at sýna óvordna hluti. Þá í fyrstu fekk drottinn þér í hönd bitrt járn fyrir engil sinn, er hann sæmdi þik sínum kosningi ok þar með byskupligri tign, gerandi þik skipanarmann ok foringja sinna sauða ok valdra manna, þeira sem kóronandi eru fyrir hvasseggjat sverð þinna predikanarorda; þvíat svá sem bitrt járn sníðr upp ávøxt jarðarinnar, svá sníðr predikan þín hjörtu valdra manna í brott af haldsemi ok óleyfðri elsku veraldarinnar, flytjandi fagran ávøxt af frjósamri jörðu til kornhlöðu himnakonungs." (Unger's orthography, our emphasis.)

40 Róbert Abraham Ottósson, ed. *Sancti Thorlaci Episcopi Officia*, 71–74.

as Brother Bergr Sokkason.⁴⁴ Most recently, the detailed investigation of the illuminations and style of manuscripts from Þingeyrar Abbey carried out by the art historian Guðbjörg Kristjánsdóttir has demonstrated that the manuscripts AM 382 4to and AM 649 a 4to are closely related and mostly likely produced at Þingeyrar Abbey.⁴⁵

The layout we have been discussing seems first to occur in Icelandic copies of continental books of learning in the thirteenth century, where it was apparently used to facilitate distinction between the text block and marginal comments. The preserved Icelandic fragments seem not to make much use of this practical feature by exploiting the demarcated margin for writing, but this does not necessarily mean that their lost exemplars did not. The exception is AM 732 b 4to, which does have writing in the large margin to the right of the text block, and it shows that the practical function of the feature was hardly missed on the Icelandic scribes. This manuscript also presents an alignment of punctuation, which facilitates the reading of the verses by marking caesuras. The decorative

character of the chosen layout here merges with a functionality as a reading aid. In the other examples, however, it is likely that the neat layout simply appealed to Icelandic bookmakers and was regarded as the appropriate manner to present Latin verse.

In sum, we have four shorter poetic pieces from the fourteenth century highlighted through this specific layout, composed in honour of saints or potential saints: St. Nicholas, St. Þorlákr, St. John the Evangelist, and St. Guðmundr. These have been added to re-compilations of saints' lives, a typical practice of the early fourteenth century. They either stand close to the prose prologue or follow at the end of the saga. Although they were sometimes dropped in other copies of these sagas (and as a rule excluded from modern text editions), they each have an immediate thematic connection to their saga and make sense in terms of setting the tone for it by praising the saint and asking for divine guidance and blessing for the composer. In rare cases, parts from known poems ("Versatzstücke") and common colophons are integrated into the original compositions. These loans must not be taken for a lack of ability, they were common practice on the continent as well. All poems are precise and correct in the way that metre is employed, and the use of the Latin language does not show any deficiencies. In some cases, it can be difficult to judge, of course, because none of the manuscripts is demonstrably the author's copy, and accidental inversions of lines, copying errors and the like do occur. The

44 Fahn and Gottskálk Jenson, "The Forgotten Poem," 49–54.

45 Guðbjörg Kristjánsdóttir, "Handritálýsingar í benediktínaklaustrinu á Þingeyrum," 292–98. The colours and design of the initials and other details, such as the twisted rope pattern used to fill the lines of the Latin poems, are identical, indicating that the work was carried out by the same artist. The scribe of AM 382 4to also writes a hand that is very close if not identical to that of the scribe of AM 649 a 4to, although the latter scribe has a peculiar habit of spelling the word 'himinn' with an 'f' as 'hifinn.' This spelling is not found in AM 382 4to.

Icelandic-Latin elegy to John the Evangelist in AM 649 a 4to seems to us to stand out in some ways as a particularly sublime composition, while the hexameter panegyric to St. Þorlákr has its own staccato charm. As we have demonstrated above, all Latin poems are similar with regards to meter, diction, and the use of poetic motifs and imagery, and it is quite possible that all four were composed by Bergr Sokkason, who is known as a prolific writer of hagiography in the vernacular.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Anonymi Fabulae Aesopiae, in *Phaedri Augusti Liberti Fabulae Aesopiae ex optimis exem-plaribus emendatae, accedunt Aviani et Anonymi veteris fabulae, Publii Syri Sententiae, et Dionysii Catonis Disticha praemittitur Notitia literaria* (Strasbourg: ex typographia Societatis Bipontinae, 1810), 123–62.

“Anonymous, *Stanzas Addressed to Fellow Ecclesiastics*.” Edited by Jonathan Grove. In *Skaldic Poetry of The Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, edited by Margaret Clunies Ross, 471–75. Turnhout: Brepols, 2007.

Bénédictins du Bouveret. *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVIe siècle*. 6 vols. Spicilegii Friburgensis subsidia 2–7. Fribourg: Éditions universitaires, 1965–1982.

Dion. Catonis Disticha, in *Phaedri Augusti Liberti Fabulae Aesopiae ex optimis exempla-*

ribus emendatae, accedunt Aviani et Anonymi veteris fabulae, Publii Syri Sententiae, et Dionysii Catonis Disticha praemittitur Notitia literaria (Strasbourg: ex typographia Societatis Bipontinae, 1810), 192–216.

Diplomatarium Islandicum: Íslenzkt Fornbrefasafn sem hefir inni að halda bréf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka men. Edited by Jón Sigurðsson et al. 16 vols. Copenhagen: Hið íslenzka bókmenntafélag, 1857–1972.

Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii Aevi, Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung. Edited by Hans Walther, and Paul Gerhard Schmidt. 9 vols. *Carmina Medii Aevi posterioris Latina* 2, 1–9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963–1986.

SECONDARY SOURCES

Fahn, Susanne. “Revealing the Secrets of a Medieval Manuscript. Description and Analysis of the Manuscript AM 382 4to in the Árni Magnússon Institute in Iceland.” M.A. thesis, University of Iceland, 2006.

---, and Gottskálg Jenson. “The Forgotten Poem: A Latin Panegyric for Saint Þorlákr in AM 382 4to.” *Gripla* 21 (2010): 19–60.

Guðbjörg Kristjánsdóttir. “Handritálýsingar í benediktínaklaustrinu á Þingeyrum.” In *Íslensk klausturmenning á miðöldum*, edited by Haraldur Bernharðsson, 227–311. Reykjavík: Miðaldastofa Háskóla Íslands & Háskólaútgáfan, 2016.

Guðmundur Þorláksson. *Gyðinga Saga. En Bearbejdelse fra Midten af det 13. årh. ved*

- Brandr Jónsson. *Efter Håndskrifter udgiven*. Copenhagen: Møller, 1881.
- Guðvarður Már Gunnlaugsson. “Leiðbeiningar Árna Magnússonar.” *Gripla* 12 (2001), 95–124.
- Gullick, Michael, and Åslaug Ommundsen, “Two Scribes and One Scriptorium Active in Norway c. 1200.” *Scriptorium* 66 (2012): 25–54.
- Hallberg, Peter. *Stilsignalment och författarskap i norrön sagalitteratur. Synpunkter och exempel*. Nordistica Gothoburgensia 3. Stockholm: Almqvist, 1968.
- Helgi Guðmundsson. *Land úr landi: Greinar*. Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2002.
- Jakob Benediktsson. “Cursus hos Bergr Sokkason.” In *Festskrift til Ludvig Holm-Olsen på hans 70-årsdag den 9. juni 1984*, 34–40. Øvre Ervik: Alvheim & Eide, 1984. Reprinted in Jakob Benediktsson. *Lærdómslistir. Afmælisrit 20. júlí 1987*, 262–269. Reykjavík: Mál og menning, 1987.
- Jón Helgason. “Arne Magnussons erhvervelse af tre Alexandreis-håndskrifter.” *Opuscula* 3 (1967): 204–09.
- Kirby, Ian J. *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature*. 2 vols. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi Rit 9–10. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1976.
- Kålund, Kristian, ed. *Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling*. 2 vols. Copenhagen: Gyldendal, 1888–1894.
- , and Natanael Beckman, eds. *Alfræði íslenzk, islandsk encyklopædisk Litteratur, II. Rímtöl*. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 41. Copenhagen: Møller, 1914–1916.
- Lehmann, Paul. *Skandinaviens Anteil an der Lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters 2*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung 7. Munich: Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1937.
- Louis-Jensen, Jonna. *Kongesagastudier*. Bibliotheca Arnarnagana 32. Copenhagen: Reitzel, 1977.
- Ommundsen, Åslaug. “Traces of Latin Education in the Old Norse World.” In *Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100–1350*, edited by Stefka Georgieva Eriksen, 243–61. Turnhout: Brepols, 2016.
- , and Gisela Attinger, “Icelandic Liturgical Books and How to Recognize Them.” *Scriptorium* 67 (2013): 293–317.
- Róbert Abraham Ottósson, ed. *Sancti Thorlaci Episcopi Officia Rhythmica et Proprium Missæ in AM 241 A fol*. Bibliotheca Arnarnagana Supplementum 3. Copenhagen: Munksgaard, 1959.
- Stefán Karlsson. “Dávíðssálmar með Kringluhendi.” In *Dávíðsdiktur sendur Dávíð Erlingssyni fimmtugum 23. ágúst 1986*, 47–51. Reykjavík: Mettúsjóður, 1986.
- . *Sagas of Icelandic Bishops, Fragments of Eight Manuscripts*. Early Icelandic Manuscripts in Facsimile 7. Copenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1967.
- . “Saltarabrot í Svíþjóð með Stjórnarhendi.” *Gripla* 5 (1982): 320–22.

---. “Þorlákstíðir í Skálholti.” *Gripla* 5 (1982): 318–20.

Sverrir Tómasson. “Íslenskar Nikulás sögur,” *Helgastaðabók: Nikulás saga: Perg. 4to nr. 16 Konungsbókhöfðu í Stokkhólmi*, edited by Selma Jónsdóttir, Stefán Karlsson and Sverrir Tómasson, 25–41. Reykjavík: Lögberg, 1982.

Unger, C. R. *Heilagra Manna Sögur, Fortællinger Og Legender Om Hellige Mænd Og Kvinder*. Christiania: B. M. Bentzen, 1877.

---. *Postola Sögur, Legendariske Fortællinger Om Apostlernes Liv, Deres Kamp for Kristendommens Udbredelse, Samt Deres Martyrdød*. Christiania: B. M. Bentzen, 1874.

Wolf, Kirsten. *Gyðinga Saga*. Stofnun Árna Magnússonar á Ísland Rit 42. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1995.

DESCENDANTS OF THE OTHER:

GIANT ANCESTRY IN *FUNDINN NÓREGR*

John McKinnell

Department of English Studies, Durham University

ONE OF THE CENTRAL THEMES OF Old Norse mythology is the antagonism between the representatives of This World (gods and men) and those of the ‘Other,’ notably the *jǫtnar*, which originated with the killing of the primeval giant or *jǫtunn* Ymir by Óðinn and his brothers, who then created the cosmos out of his body parts.¹ The ordering of the universe and the existence of human beings therefore depended on an

outrage which the *jǫtnar* had good reason to avenge. But what do these giant figures represent? In skaldic poetry they are often defined as Other by kennings that combine the names of foreign peoples with the idea that giants live inside rocks and mountains and are associated with winter and the far north,² and sometimes also with sexual sterility, as when Skírnir threatens Gerðr with marriage to a three-headed frost-giant.³ When they

1 *Gylfaginning*, Chapter 7, ed. Faulkes, 11; *Vafþrúðnismál* 20–21, *Eddukvæði*, I: 359; *Grímnismál* 40–41, *Eddukvæði*, I: 376; and cf. the kennings *Ymis hauss* (= sky) in Arnórr jarlaskáld’s *Magnússdrápa* 19,4 (c. 1045, *Skaldic Poetry*, II: 229) and *Ymis blóð* (= sea) in Ormr Barreyjarskáld’s *lausavísa* 2,2 (later tenth century, *Skaldic Poetry*, III: 322).

2 E.g., *berg-Danir* “mountain Danes,” *Hymiskviða* 17,7, *Eddukvæði*, I: 402; *Gandvíkr-Skotar* “White Sea Scots,” *Pórsdrápa* 2,6 (c. 985, *Skaldic Poetry*, III: 77, 79).

3 *Skírnismál* 30–35, *Eddukvæði*, I: 386–87; see also *Þrymskviða* 13, *Eddukvæði*, I: 424, where Freyja reacts with fury when Þórr instructs her to marry the giant Þrymr.

steal or withhold things that the gods need (Iðunn's apples of youth,⁴ Þórr's hammer⁵ or the mead of poetry⁶), they also seem to represent the frustration of potential. They show no desire to use these precious things themselves (they hide Þórr's hammer eight leagues deep in the earth and the mead of poetry inside a mountain); their sole motivation appears to be to deprive gods and men of the use of them.

But some Other World figures seem to represent natural forces or to possess qualities which the gods need. Many of the Æsir, including Óðinn himself⁷ and at least three of his sons, have giant mothers,⁸ and some ruling families in Norway claimed descent from unions between Óðinn and giantesses.⁹

Myths in which Óðinn seduces a giantess (usually to beget powerful sons) suggest that the gods need some of the inbred qualities of the *jotnar*, most obviously physical strength (in the engendering of Þórr and the exchange in *Hrómundar saga*, Chapter 4), determination in taking vengeance (in the begetting of Váli and of Viðarr), or access to ancient knowledge (as in the nine magical songs which Óðinn learns in *Hávamál* 140).

However, sexual relationships with Other World females could involve danger and moral compromise. The marriage between the sea-god Njörðr and the mountain-loving giantess Skaði is one of incompatible opposites, and that between Freyr and the giantess Gerðr will ultimately be disastrous for the god, since he gives away his sword to win her and will be unable to fight effectively against Surtr at Ragnarök.¹⁰ Similarly, a succession of legendary kings of the Ynglingar experience disastrous marriages with princesses from the wintry east and north, which in three cases result in a violent death instigated by their wives.¹¹ In all three instances there is a sense that the king has wronged his wife in some way (Vanlandi breaks his promise to

4 *Skáldskaparmál*, Chapter G56, ed. Faulkes, I: 1–2, trans. Faulkes, 60.

5 *Drymskviða* 8, *Eddukvæði*, I: 423.

6 *Hávamál* 104–10, *Eddukvæði*, I: 343–44; *Skáldskaparmál*, Chapters G57–58, ed. Faulkes, I: 3–5, trans. Faulkes, 61–64.

7 He is the son of Bestla, the daughter of the giant Bölþórr or Bölþorn ('harmful Þórr/thorn') (*Hávamál* 140, *Eddukvæði*, I: 350–51 and *Gylfaginning*, Chapter 6, ed. Faulkes, 11, trans. Faulkes, 11).

8 Þórr is the son of Jörð or Fjörgyn, the earth (*Hárbarðsljóð* 56,5–8, *Eddukvæði*, I: 397); Váli of the giantess Rindr (*Baldrs draumar* 11,1–4, *Eddukvæði*, I: 448); and Viðarr of the hag Gríör (*Skáldskaparmál*, Chapter 18, ed. Faulkes, I: 24, trans. Faulkes, 82).

9 In *Háleygatal* 2 (late tenth century, *Skaldic Poetry*, I: 199–200) Eyvindr skáldaspillir claims that Hákon jarl is descended from Óðinn and the giantess Skaði; and offspring from Óðinn's liaison with Gunnlōð may have been part of the traditional ancestry of the kings of Haðaland. See *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, Chapters 10–16 (*Fornaldarsögur Norðurlanda*, 2: 168–81), *Hrómundar saga* Gripssonar, Chapter 4 (*Fornaldarsögur Norðurlanda*, 2: 276–78) and *Hversu Noregr byggðist*, Chapter 2 (*Flat-*

eyjarbók, 1: 25, *Fornaldarsögur Norðurlanda*, 2: 141). In *Hrómundar saga* the hero's *draugr* opponent compliments him on his strength, saying that he must have been born of Gunnlōð. See also McKinnell, *Meeting the Other*, 166–67.

10 *Lokasenna* 42, *Eddukvæði*, I: 416.

11 See *Ynglingatal* 3, 4 and 9, *Skaldic Poetry*, I: 12–15, 22–25; *Ynglinga saga*, Chapters 13, 14, 19, *Heimskringla*, 1: 28–31, 37–39). Further on the pattern of 'Misalliance,' see McKinnell, *Meeting the Other*, 62–80.

return to Drífa; Vísburrr refuses to give his wife the necklace which was supposed to be her marriage gift; Agni has killed his wife's father). On the other hand, the Summer King behaves as he must: Vanlandi cannot return to the frozen north without denying the fertility that is his function; Vísburrr cannot hand over the necklace which symbolises his function as king; and the king defeated and killed by Agni is called Frosti—obviously, the Summer King must overcome the frost of winter. These stories all suggest that dealings with *jotnar* and their kindred are essential but fraught with danger and moral compromise.

In these liaisons the god or his descendant is usually the male partner and it is assumed that he is or should be dominant. But one myth traces the ancestry of rulers of Western Norway and Orkney back to Other World figures through the *male* line. It is found in two related accounts, known as *Fundinn Noregr* ('Norway Discovered') and *Hversu Noregr byggðist* ('How Norway was Settled'), both preserved in *Flateyjarbók* (Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, GKS 1005 fol.). *Fundinn Noregr* appears as a prologue to *Orkneyinga saga*, while *Hversu Noregr byggðist* seems to be a separate text in itself.¹² It has been persuasively argued that *Fundinn Noregr* was written by someone in the circle of Snorri Sturluson around 1230,¹³ and *Hversu Noregr byggðist* seems to

have existed by c. 1290, when it was used as a source for *Þorsteins saga Víkingssonar*. *Fundinn Noregr* was probably the main source for *Hversu Noregr byggðist*, although it is mainly concerned with the ancestry of the earls of Orkney, while *Hversu Noregr byggðist* elaborates that of the rulers of various provinces of western Norway. Elizabeth Rowe has argued convincingly that *Hversu Noregr byggðist* sets out an idealised view of a proper social order of the Norwegian nobility which is absent from *Fundinn Noregr*,¹⁴ and it cannot be assumed that both texts share the same ideological point of view. In this paper I will concentrate mainly on *Fundinn Noregr* and its narrative and implications.

GENERATIONS 1–2: NATURAL FORCES

Fundinn Noregr and *Hversu Noregr byggðist* share what is essentially the same early genealogy (Figure 25.1). The first two generations consist of a King Fornjótr and his three sons Hlér (or Ægir), Logi and Kári, who personify the destructive power of sea, fire and wind. Two of the four are also alluded to in *Ynglingatal*, where *glóðffjalgr...sonr Fornjóts* 'the glowing son of Fornjótr' is a circumlocution for fire.¹⁵ *Ynglingatal* is attributed to a date around 900, and there are stylistic and other reasons for thinking that this dating

12 *Fundinn Noregr* was copied in 1387 or early 1388 and *Hversu Noregr byggðist* probably in 1394; see Rowe, *The Development of Flateyjarbók*, 11–12.

13 *Orkneyinga saga*, Formáli, IX–XII.

14 Rowe, *The Development of Flateyjarbók*, 316–36.

15 Þjóðólfr of Hvin, *Ynglingatal* 21,5–8, *Skaldic Poetry*, I: 46–48; *Ynglinga saga*, Chapter 43, *Heimskringla* 1: 74.

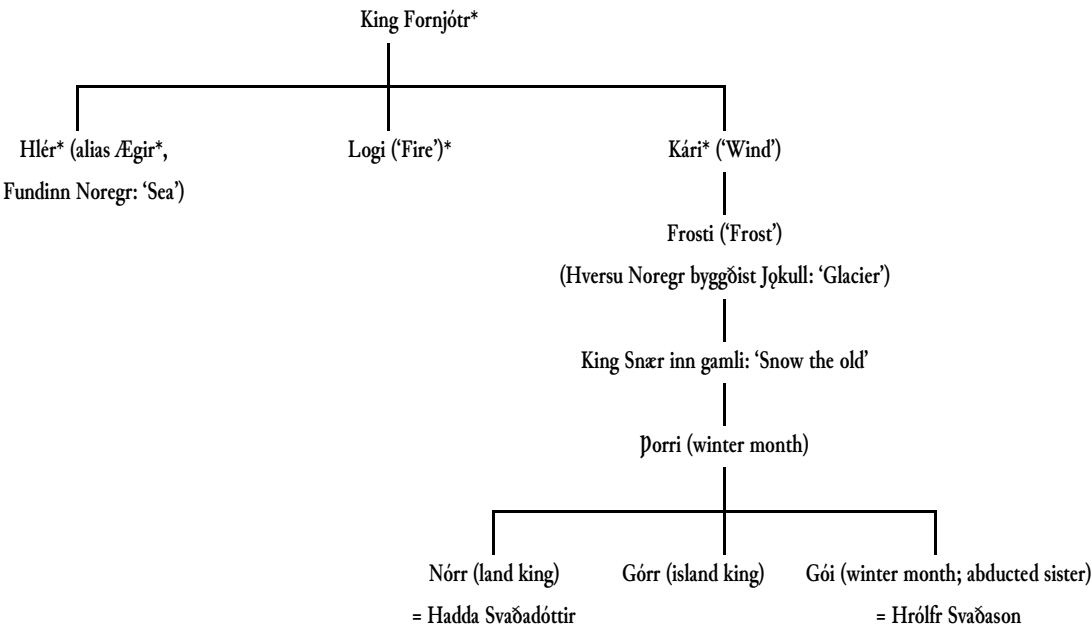


Figure 25.1: Fornjótr and his immediate descendants.¹⁹

may be approximately right.¹⁶ Logi may also be named directly in *Ynglingatal* 9,7,¹⁷ where Skjálf, the wife of King Agni, is called *Loga dís* (but see below).

The surviving fragments of Sveinn's *Norðrsetudrápa*, usually attributed to the eleventh century, describe an expedition to northern Greenland:

1. Þá's élreifar ófu
Ægis dótr ok töttu
föls, við frost of alnar
fjallgarðs rokur harðar.

When hard gusts from the pale mountain dwelling wove together and tore apart the storm-intoxicated daughters of Ægir, brought up on frost.

2. Tóku fyrst til fjúka
Fornjóts synir ljótir.

Fornjótr's ugly sons first began to send snow.

3. Hlės dótr á við blésu.

Hlér's daughters blew on the wooden ship.¹⁸

16 For discussion of the date of *Ynglingatal*, see McKinnell, “*Ynglingatal* – A Minimalist Interpretation,” especially 24–25.

17 *Skaldic Poetry*, I: 22–25; see also *Ynglinga saga*, Chapter 19, *Heimskringla*, 1: 38–39.

18 *Den norsk-islandske skjaldedigtning. B, Rettet tekst med tolkning*, 167–68; for sts. 1–2 see *Skáldskaparmál*, Chapters 25, 27, ed. Faulkes I: 37, 39 and note on p. 182; trans. Faulkes, 91, 93; for st. 3 see Björn Magnússon Olsen, ed., *Den tredje og fjerde grammatiske Afhandling*, 114.

19 Asterisked names are those which also appear in poetic sources.

It is unfortunate that so little of this poem survives, but it seems that ‘Fornjótr’s ugly sons’ are winds, while Ægir and Hlér are alternative names for the sea, whose ‘daughters’ are waves. The personification of wind is not named, but in the prose of *Fundinn Noregr* and *Hversu Noregr byggðist* he is called Kári. This name also appears as a term for wind in *Þula IV,00* 1,8,²⁰ and among the ancestors of Óttarr heimski in *Hyndluljóð* 19,6,²¹ although there is no evident link there to natural forces or *jǫtnar*. In *Skáldskaparmál*, Chapter 27, wind can be called “son of Fornjótr, brother of Ægir and of fire,” and in Chapter 28 names for fire include “brother of wind and of Ægir.”²²

It seems that Fornjótr was regarded in the late heathen and Conversion periods as the father of three sons who controlled or represented the natural forces of fire, wind and sea.²³ Margaret Clunies Ross argues that they and Jörð ‘Earth’ arose as personifications of the classical four elements. But Fornjótr’s sons personify only the destructive aspects of sea, fire and wind; they are not associated with earth (who also differs from them in being female), and if *Ynglingatal* genuinely dates from around 900 it seems unlikely that the theory of the four elements was then current in Scandinavia, though it certainly

was by the time *Fundinn Noregr* and *Hversu Noregr byggðist* were copied into Flateyjarbók

Fornjótr’s equivalent was also known in Old English, where *Fornetes folm* (“the palm of Fornet’s hand”) is a medicinal plant, probably a palmate orchid; it appears in two medicinal recipes, one for increasing a man’s virility, the other for healing a strained tendon.²⁴ The name has been interpreted in a number of ways, of which the most likely are probably *for-njótr* (“depriver of use”) or *forn-njótr* (“ancient inhabitant”).²⁵ Either would be appropriate for a *jǫtunn*, although Fornjótr is listed as a giant only in a late *þula*,²⁶ and none of his sons appear in either of the two *þulur* of giant-names.²⁷ Two of them have obvious meanings: *logi* means “flame” and *kári* is probably a weak form of the adjective *kárr* (“powerful”). *Hlér* is more difficult; it also survives in the name of the Danish island *Hlésey* (modern *Læsø*). The word usually means “shelter” (cf. Old English *bleo*), which seems inappropriate for a personification of the sea or a remote island, though the name

20 *Þula IV,00* 1,8, *Den norsk-islandske skjaldedigtning. B, Rettet tekst med tolkning*, 674.

21 *Eddukvæði*, I: 463.

22 Ed. Faulkes, I: 39, trans. Faulkes, 93.

23 Clunies Ross, “Snorri Sturluson’s Use of the Norse Origin-Legend,” especially 48, 57.

24 *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft*, ed. Cockayne, 1: 144, 146; Clunies Ross, “Snorri Sturluson’s Use of the Norse Origin-Legend,” 49–50.

25 Manuscript T of *Snorra Edda* (Utrecht University Library MS 1374) gives the first element as *fiȝr*- ‘life’ (*Den norsk-islandske skjaldedigtning. A, Tekst efter Håndskrifter*: 418; Clunies Ross, “Snorri Sturluson’s Use of the Norse Origin-Legend,” 49), but this cannot be its original meaning, since the corresponding Old English name would then have been **Feorhnet* or **Ferhnet*.

26 *Þula IVb* 3,5, *Den norsk-islandske skjaldedigtning. B, Rettet tekst med tolkning*, 659.

27 See also *Þula IVf*, *Den norsk-islandske skjaldedigtning. B, Rettet tekst med tolkning*, 660.

may have been given ironically, as Ólafur Þórðarson suggests in *The Third Grammatical Treatise* when he says that the sea is called Hlér in *Norðursetudrápa*: *því at hann hlýr allra minnst* ‘because it protects least of all.’²⁸ Less entertaining but more probable is the idea advanced by Clunies Ross that Hlér may be borrowed from the Irish Ler, father of the mythical Manannan, who is also a personification of the sea.²⁹

Curiously, none of the poetic sources give Fornjótr’s sons any male offspring. *Norðursetudrápa* calls stormy waves the daughters of Ægir or of Hlér, an idea which seems also to be illustrated on the tenth-century hogback 5 at Lowther, Cumbria.³⁰ In *Ynglingatal* 9,7 Skjálfr, apparently the wife of King Agni, is called *Loga dís*, but the interpretation of this name is uncertain;³¹ some scholars have even taken it as the name of a place, meaning ‘high point,’ although it is not clear how this would fit into the interpretation of the whole stanza. Assuming that Skjálfr is a woman’s name, it might be related to the verb *skjálfa* ‘to shake, shiver.’ In *Ynglinga saga*, Chapter 19 Snorri interprets *Loga dís* as “sister of Logi,”³² although *dís* usually means “ances-

tral female spirit,” or in skaldic verse simply “woman.” *Lexicon Poeticum*, 82 gives seven examples of *dís* in kennings for “woman,” including Gísli’s *dís lægis elds* (“female spirit of the sea’s fire”) [*dís* of gold’ > WOMAN]³³ referring to an aristocratic woman’s gold jewellery. *Loga dís* ‘female spirit of fire’ might be an abbreviated form of a kenning of this type, in which case the apparent reference to Fornjótr’s son Logi would disappear. There would then be nothing in the poetic references to Fornjótr and his sons to suggest that they had any human descendants at all.

However, the important point for the interpretation of *Fundinn Noregr* is not what the poet of *Ynglingatal* intended but how his poem was interpreted in Iceland in the late twelfth or early thirteenth century. According to *Ynglinga saga*, Chapter 19, Skjálfr was the sister of Logi, and *Norðursetudrápa* 1 says that the daughters of Ægir were *við frost of alnar*, “brought up with frost,” which could account for Snorri’s statement that Skjálfr’s father was called Frosti. This would supply a link from the poetic personification of natural forces to another legendary tradition, that of the Winter King, and explain why *Fundinn Noregr* places Fornjótr in the frozen east and north as king of *Finnland ok Kvenland*.

28 *Den tredje og fjerde grammatiske Afhandling*, ed. Björn Magnússon Olsen, 114. For other suggested derivations see Clunies Ross, “Snorri Sturluson’s Use of the Norse Origin-Legend,” 57–61.

29 For this suggestion, see Clunies Ross, “Snorri Sturluson’s Use of the Norse Origin-Legend,” 59–60.

30 See Bailey, *Viking Age Sculpture*, 136 figure 27; Kopar, *Gods and Settlers*, 135 figure 52.

31 *Skaldic Poetry*, I: 22–25.

32 *Heimskringla*, I: 37.

33 Gísli, *lausavísa* 23,2–3, *Den norsk-islandske skjaldedigtning. B. Rettet tekst med tolkning*, 101.

GENERATIONS 3–6: THE WINTER DYNASTY

The next three generations of the genealogy consist entirely of ‘winter’ names, and can be linked to stories of the type of the Summer King and the Winter Princess.³⁴ In most of these sources, which are all in prose, the main focus is on the Summer King, but the genealogy in *Fundinn Noregr* and *Hversu Noregr byggðist* concentrates on the winter dynasty, although the inclusion of several female names suggests that the writers were also familiar with the Summer King legends.

The first Winter King figure is called Frosti in *Fundinn Noregr*, probably influenced by a thirteenth-century interpretation of the phrase *við frost of alnar* in *Ynglingatal* (see above), although Snorri is slightly inconsistent here, since interpreting *Loga dís* as “sister of Logi” would make Skjalf the daughter of Fornjótr rather than of Frosti, as she is in the prose of *Ynglinga saga*, Chapter 19. *Hversu Noregr byggðist* substitutes Jökull (“Glacier”) for Frosti, perhaps because it is a more believable human name: four men

called Jökull appear in *Landnámabók*, while it includes no examples of the name Frosti.

The Winter King in the next generation is *Snær inn gamli* (“Snow the Old”), who also figures in *Ynglinga saga*, Chapter 13, Saxo’s *Gesta Danorum*, Book VIII.xi–xiii and *Bárðar saga Snæfellsáss*, Chapter 1.³⁵ In *Ynglinga saga* he is the father of Drífa (“Blizzard”), the abandoned wife of King Vanlandi who employs a sorceress (*seiðkona*) to force him to return to her or alternatively to kill him; as a result, Vanlandi is trampled to death in his bed by a supernatural *mara*. This story is also outlined in *Ynglingatal* 3,³⁶ although neither Snær nor Drífa is named there; the addition of Drífa to the genealogy in *Hversu Noregr byggðist* is probably derived from *Ynglinga saga*.

Hversu Noregr byggðist also adds two other daughters of Snær: Fönn (“Snowdrift”) and Mjöll (“New Snow”). I have not found the name Fönn anywhere else, and she may simply have been invented by the author of *Hversu Noregr byggðist*, but Mjöll also figures as a daughter of Snær inn gamli in *Bárðar saga*, Chapter 1, where she is abducted by King Dumbr and becomes the mother of the saga’s main protagonist.

In Saxo’s narrative King Snio becomes the abductor himself rather than the father of the abducted woman. He falls in love

34 See *Ynglinga saga*, Chapters 13, 14 and 19 (*Heimskringla*, 1: 28–31, 37–39) and Saxo’s account of Frotho III (*Gesta Danorum*, Book V.i, V.iii.xi–xiv and V.iii.xxiii–xxxv, ed. Friis-Jensen, 1: 276–85, 302–05, 314–25; trans. Fisher and Davidson, 1: 119–22, 129–31, 136–40). Adaptations of the pattern appear in *Hrólfs saga kraka*, Chapters 1–17 (*Fornaldarsögur Norðurlanda*, 2: 3–29) and various versions of the story of Haraldr hárfagri and Snjófríðr (*Haralds saga ins hárfagra*, Chapter 25, *Heimskringla*, 1: 125–27; *Ágrip af Noregskonungasögum* Chapters 2–4 (*Íslensk fornrit* 29: 5–6); *Óláfs saga Tryggvasonar* in *Flateyjarbók*, Chapter 469, ed. Nordal and others, 2: 69–70). See also McKinnell, *Meeting the Other*, 69–80.

35 *Ynglinga saga*, Chapter 13, *Heimskringla*, 1: 28–29; *Gesta Danorum*, Book VIII.xi–xiii, ed. Friis-Jensen, 1: 554–61, trans. Fisher and Davidson, 1: 258–62; *Bárðar saga*, Chapter 1; *Harðar saga*, 102.

36 *Skaldic Poetry*, I: 12–14.

with an unnamed daughter of the King of Götaland and conquers her father's territory, but in the meantime, she has been given in marriage to the King of the Swedes. Snio abducts her and her husband's treasure and an inconclusive war between the two kings follows. The grain harvest fails due to bad weather, and to maintain the supply of food Snio forbids the brewing of ale. He is defied by a habitual drunkard, who finds various ways of circumventing the ban and accuses Snio of banning drinking for purely selfish reasons. Snio rescinds the ban, but the famine continues. After a plan to kill all the old people and infants is rejected as shameful, people selected by lot are sent into exile; they eventually reach Italy and become the Langobards. Meanwhile the famine continues in Denmark and the land becomes overgrown and heavily wooded, a state in which it still remains in Saxo's own day.³⁷

It looks as if Saxo has moved King Snio into the role of an unsuccessful fertility king like Dómaldi in *Ynglinga saga*, Chapter 15. Snio's inability to control excessive or inappropriate drinking recalls the theme of excessive drunkenness in a number of generations of the Ynglingar,³⁸ and he has become king of the realm which is central to the narrative rather than of the remote and wintry *Finnland*, as Snær and Frosti are in *Ynglinga*

saga, Chapters 13 and 19. This would also explain why neither his predecessor (his father Syvaldus) nor his successor (his son Biorn) shows any features of the Winter King, and why Snio has become the abductor rather than the father of the abducted woman.

In *Fundinn Noregr* the role of the abducted woman's father is postponed by a generation and assigned to Snio's son Þorri, whose name is that of the winter month which began on the Friday between the 9th and the 16th of January. The original meaning of *þorri* is uncertain, but it may be a shortened form of *þurrafröst* ("dry, i.e., hoar frost").³⁹ *Fundinn Noregr* and *Hversu Noregr byggðist* explain the midwinter sacrifice *þorrablót* as being derived from Þorri's name, but the reverse is probably true.⁴⁰

The focus on the winter dynasty rather than the Summer King allows *Fundinn Noregr* and *Hversu Noregr byggðist* to add suspense to the abduction story by leaving the disappearance of the abducted woman, Þorri's daughter, unexplained until later in the story. She is called Góí, the name of the winter month that follows Þorri; again, the origin of the word is uncertain, though it may be related to modern Norwegian *gjö* "thin snow

37 *Gesta Danorum*, Book VIII.xi.1–xiii.3, ed. Friis-Jensen, I, 554–61; trans. Fisher and Davidson, I, 258–62.

38 See the stories of Fjölfnir (*Ynglinga saga*, Chapter 11), Sveigðir (Chapter 12), Agni (Chapter 19), Álfir and Yngvi (Chapter 21), *Heimskringla*, 1: 25–28, 37–42.

39 Fritzner 3: 1054; Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, 327. For other interpretations, see Cleasby and Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*: 742 and de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, 618.

40 For *Þorrablót* see Cleasby and Gudbrand Vigfusson. *An Icelandic-English Dictionary*, 742; *Ordbog over det norrøne prosasprog* includes two instances of the probably synonymous *miðsvetrarblót*.

in which animal tracks remain visible,”⁴¹ and she clearly belongs to the winter dynasty. Both *Fundinn Noregr* and *Hversu Noregr byggðist* associate her disappearance with heathen sacrifice: in *Hversu Noregr byggðist* her disappearance causes Þorri to delay sacrificing for a month, while in *Fundinn Noregr* he makes a second sacrifice in a futile attempt to discover where she has gone, and it is then natural that her brothers Nórr and Górr take an oath to go looking for her.

GENERATION 6: THE CONQUEST STORY

The earliest mention of King Nórr is probably the statement in the *Historia Norvegiae* that Norway received its name “a quodam rege, qui Nor nuncupatus” (“from a certain king who was called Norr / Nórr.”⁴² Oddr Snorrason’s *Óláfs saga Tryggvasonar*, Chapter 20 (S version) or Chapter 22 (A version)⁴³ also says that the first ruler (or the first settler) of Norway was Nórr or Nóri; Oddr’s dates of birth and death are unknown, but the original Latin version of his work, now lost, probably dated from the later twelfth century.

However, this etymology cannot be correct; *Noregr* (with a short first vowel) means

simply “the way north” (= *Norð-vegr*), whereas the long vowel suggests that King Nórr probably derives his name from that of the fjord Nórufjörður, whose first element seems to mean “narrow” or “restricted,” rather than vice-versa, as stated in *Fundinn Noregr*, Chapter 2 (*Orkneyinga saga*, 5).⁴⁴ Similarly, Górr’s son Beiti(r) is said to have given his name to Beitissær and Beitistöð (modern Beitstadfjord and Beitstaden). It has been suggested that the name Górr may be related either to Swedish dialect *gåra* (“to blow”) and modern Norwegian *gosa* (“draught”), *gose* (“air current”), or to modern Norwegian dialect *gorre* (“lad”) and Swedish dialect *gårre*, *gurre* (“child”),⁴⁵ but it may be merely a strong masculine form coined in imitation of the feminine *Gói*.

Fundinn Noregr and *Hversu Noregr byggðist* both say that the brothers agreed to divide the task of looking for their sister between them. *Hversu Noregr byggðist* then concentrates on Nórr’s military victories, his discovery that Gói is now married to her abductor Hrólfr í Bergi, and his reconciliation with Hrólfr and marriage to Hrólfr’s sister Hadda, all before reintroducing Górr for the meeting and treaty between the two brothers. But the account in *Fundinn Noregr* draws a strong contrast between them:

41 de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, 182.

42 *Historia Norvegiae*, ed. Storm: 73; for translation, see *A History of Norway*: 2; see also Phelpsstead’s “Introduction,” *A History of Norway*: xvi–xviii. Ekrem, “*Historia Norvegie* og erkebispesetet” makes a good case for dating this work to the 1150s.

43 *Færeyinga saga*, *Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason*, 203.

44 cf. Mod. Ice. *nóra* ‘a small bit of something’ (Sigfús Blöndal, *Íslandsk – Dansk Ordbog*, 581); *nóri* ‘a small bay or inlet’ (de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, 411).

45 de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, 183.

1. Górr sets off at once by sea, searches all the Baltic islands and reaches Hlésey (Læsø), where he meets his relatives, the descendants of Hlér, before continuing his search. But Nórr waits for the snow to provide good skiing conditions and then defeats a force of Lapps who try to oppose him, using magic to strike them with terror. This emphasises Nórr's wintry origins, heathenism and military aggression, and the description of his victories is hardly complimentary: "Nórr ok hans menn gengu yfir sem lok yfir akra" ("Nórr and his men spread like weeds over cornfields").⁴⁶
2. Nórr then attacks a local king called Sókni, who does not fear the magic practised by Nórr and his men, but is defeated and killed by Nórr nonetheless. Again, Nórr's aggressiveness and use of magic tend to alienate sympathy from him.
3. Nórr and Górr meet in the west Norwegian province of Sogn and agree that Nórr shall rule the mainland and Górr all the islands where it is possible to sail between them and the mainland; Górr has already become ruler of the islands during his journey, but no battles between him and the local inhabitants are mentioned.
4. It is only after the treaty between the brothers that Nórr hears that Góí has been abducted and married by Hrólfr í Bergi (whose father is the giant Svaði of Dofrar). In *Hversu Noregr byggðist* Hrólfr volunteers to become Nórr's vassal, whereas in *Fundinn Noregr* they fight a duel before they are reconciled and Nórr marries Hrólfr's sister. This makes Nórr look less pre-eminent, and once more links his descendants to the race of *jötnar*, though this time more conventionally through the female line.
5. According to *Fundinn Noregr*, Nórr's sons rule after him, but their realms become smaller as the number of kings increases and their kingdoms become mere provinces. This contrasts strongly with the account in *Hversu Noregr byggðist*, which claims that Nórr was succeeded by his son Raumr, who like his father is linked to the *jötnar* when he begets three sons on Bergdís, daughter of the giant Þrymr of Vermá.
6. In *Fundinn Noregr* Górr has two sons: Beiti(r), who gives his name to Beitissær and Beitistöð (see above), and Heiti(r), whose fifth-generation descendant through the male line is Rognvaldr the powerful and wise, the first jarl of Orkney and Shetland. This repeats the motif of two brothers who co-operate despite their wintry and giant origins, and contrasts strong-

⁴⁶ This simile may also have been intended to recall Christ's parable of the wheat and the tares, where "the tares are the children of the wicked one" (Matthew 13:38).

ly with the successive generations of fratricidal brothers in *Ynglingatal* and *Ynglinga saga*.⁴⁷

CONCLUSIONS

The first two generations of the genealogy seem to be based on personifications of natural forces derived from poetic sources (*Ynglingatal* and *Norðrsetudrápa*), but these poems do not suggest that Fornjótr's sons had any male descendants, and the link to the prose stories of the Winter Dynasty is probably a twelfth-century invention. Similarly, the abduction of the Winter Princess is clearly part of the theme of the Winter Dynasty, but her brothers' search for her need not have implied the conquest of Norway by Nórr. The conquest story certainly existed by the mid-twelfth century, but it may at that stage have been distinct from the search for the abducted sister.

The account in *Fundinn Noregr* differs considerably in its implications from that in *Hversu Noregr byggðist*:

1. In their shared genealogy, both texts imply a dangerous element of the Other, including giant origins in the alien north and east and heathen sacrifice (which, however, turns out to be futile). But it is only in *Fundinn Noregr* that Nórr practises battle magic, and

his victory over King Sókni seems to be motivated only by the desire for revenge. Górr, by contrast, achieves his lordship without any mention of battle.

2. The agreement between Nórr and Górr is presented in both *Fundinn Noregr* and *Hversu Noregr byggðist* as a treaty between equals, and the land acquired by Górr's son Beiti(r), which lies on the port side as his ship is dragged northwards, is described as “margar byggðir ok mikit land” (“many settlements and much land”). This point may still have seemed important in the mid-twelfth century: for example, in 1136, when Rognvaldr kali resolved to claim the earldom of Orkney he initially based his claim on the fact that the kings of Norway had given it to him, but was persuaded to appeal instead to the person who possessed the earldom by (hereditary) right, “en þat er inn helgi Magnús jarl, móðurbróðir yðvarr” (“and that is the holy Earl Magnús, your mother's brother”).⁴⁸

It would have been easy for the writer of *Fundinn Noregr* to derive the ancestry of the Norwegian and Orcadian nobility either from Óðinn through the genealogy of the jarls of Hlaðir⁴⁹ or from the Vanir through the numerous relatives of Haraldr hárfagri,⁵⁰—so

47 Alrekr and Eiríkr in *Ynglingatal* 10 (*Skaldic Poetry*, I: 25–26) and *Ynglinga saga*, Chapter 20 (*Heimskringla*, I: 39–40); Yngvi and Álfir in *Ynglingatal* 11 (*Skaldic Poetry*, I: 26–28) and *Ynglinga saga*, Chapter 21 (*Heimskringla*, I: 40–42).

48 *Orkneyinga saga*, Chapter 68, 158–59.

49 See Eyvindr Finnsson's *Háleygjatal* 2, *Skaldic Poetry*, I: 199–200.

50 See Ari's list of his own ancestors in *Íslendingabók*, 27–28.

why does he prefer to derive their male line from the ferocious natural forces represented by the sons of Fornjótr? Medieval Christian historians often explain pre-Christian mythological figures by employing euhemerism (the idea that they were in fact historical human beings), and although the usual objects of this process were the classical or Norse gods, the same explanation could easily be applied to giants. The Bible itself vouched for the existence of giants in early times (see e.g., Genesis 6:4) and they were often explained as human descendants of Cain (see, e.g., *Beowulf*, 106–14). But this does not remove the sinister connotations traditionally attached to them, which were reinforced by the insistence of Christian histories like *Veraldar saga* on the extreme sinfulness of the Old Testament giants.⁵¹

Clunies Ross suggests that the author is also using the common medieval idea of a correspondence between the macrocosm of the outside world and the microcosm of the individual human psyche.⁵² The presence of this idea in *Fundinn Noregr* seems undeniable, but it still does not explain why the writer chooses to align the ancestry of ruling families with the most violent aspects of

nature. However, the idea of a psychological correspondence with one's ancestors may also have been used to express ideas which it would have been difficult or injudicious to state openly. One form of this can be seen in the idea of the 'unacknowledged parent': for example, in *Hymiskviða* the wintry giant who is Þórr's main opponent is the father of his companion Týr, but Þórr himself seems to be entitled to help from Týr's mother and to assert his claim to the giant's monstrous brewing cauldron as if he were Hymir's son. An example of the unacknowledged mother can be seen in the story of Þórr and Geirrøðr,⁵³ where Þórr is given hospitality, advice and weapons by the hag Gríðr, who is the mother of his half-brother Víðarr, and whose name means "Violence."⁵⁴

Fundinn Noregr presents an inversion of the unacknowledged parent idea, since it openly asserts the descent of the noblest families of Western Norway, Orkney, Normandy and England from giants who represent the most ferocious aspects of nature, and hints at the fear that the modern representatives of these families may have inherited the psychological traits of their giant ancestry. Indeed, they may be even worse, for in *Fundinn Noregr* there is no fraternal strife between Nórr and Górr, and both remain true to their agreement. This is in marked

51 *Veraldar saga*: 10. Clunies Ross, "Snorri Sturluson's Use of the Norse Origin-Legend," 62–63, suggests that the identification of Fornjótr's descendants with natural forces offered a way of avoiding associating them with heathenism and sin; but that seems doubtful, since hostile aspects of nature were commonly regarded as consequences of the Fall of mankind through sin.

52 Clunies Ross, "Snorri Sturluson's Use of the Norse Origin-Legend," 53.

53 See Eilífr Goðrúnarson, *Þórsdrápa* (*Skaldic Poetry* III: 68–129), and Chapter 18 of *Skáldskaparmál*, ed. Faulkes 1: 24–25; trans. Faulkes, 81–86.

54 For further examples and analysis of pseudo-mother figures, see McKinnell, *Meeting the Other*, 181–86.

contrast to the behaviour of the sets of actual or supposed brothers who ruled Norway in the mid twelfth century, which saw the killings, mostly by each other, of Haraldr gilli (1136), Sigurðr slembi and Magnús blindi (1139), Sigurðr munnr Haraldsson (1155), Eysteinn Haraldsson (1157), Ingi Haraldsson (1161) and Hákon herðibreiðr (1162).⁵⁵ An example of contemporary revulsion against this all-pervading violence can be seen in the work of Theodoric the Monk (Theodoricus monachus), who ends his history with the year 1130, nearly half a century before he is writing:

indignum valde judicantes memoriæ posterorum tradere scelera, homicidis [...] et ceteras abominationes, quas longum est enumerare.

since I deem it utterly unfitting to record for posterity the crimes, killings [...] and other abominations which it would take long to enumerate.⁵⁶

The tradition behind *Fundinn Noregr* creates a seemingly impressive ancestry for some of the noble families of the twelfth century, but hints at a less flattering interpretation of it, and their descent from giants looks more like a critical reflection on their endemic violence than an attempt to glorify them.

55 See *Heimskringla*, 3: 301, 319–20, 340–41, 345, 368, 382–83 and Formáli LXI, LXVIII, LXXII, LXXVII.

56 Theodoric the Monk, *Historia*, Chapter 34, ed. Storm, 67; trans. McDougall and McDougall, 53 and Introduction xi–xiii; Theodoric was probably writing in 1177 or 1178.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Ágrip af Nóregskonungasögum, Fagrskinna – Nóregs konunga tal. Edited by Bjarni Einarsson. Íslenzk fornrit 29. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1985.

Beowulf: Klaeber's Beowulf. Edited by R. D. Fulke, Robert E. Bjork and John D. Niles. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

Eddukvæði. Edited by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason. 2 vols. Íslenzk fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2014.

Færeyinga saga, Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason. Edited by Ólafur Halldórsson. Íslenzk fornrit 13. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2006.

Flateyjarbók. Edited by Sigurður Nordal et al. 4 vols. Akranes: Flateyjarútgáfan, 1944–1945.

Fornaldarsögur Norðurlanda. Edited by Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson. 3 vols. Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1943–1944.

Fundinn Noregr. In *Flateyjarbók*, edited by Sigurður Nordal et al, 4 vols, 1: 241–43. Akranes: Flateyjarútgáfan, 1944–1945.

Fundinn Noregr. In *Orkneyinga saga*, edited by Finnbogi Guðmundsson, Íslenzk fornrit 34, 1–7. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1965.

Harðar saga. Edited by Þórhallur Vilmundarson and Bjarni Vilhjálmsson. Íslenzk fornrit 13. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1991.

- Historia Norwegiae*. In *Monumenta Historica Norvegiæ*, edited by Gustav Storm, 69–124. Oslo: A.W. Brøgger, 1880.
- Hversu Noregr byggðist*. In *Flateyjarbók*, edited by Sigurður Nordal et al, 4 vols, 1: 22–25. Akranes: Flateyjarútgefán, 1944–1945.
- A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*. Edited by Carl Phelpstead. Translated by Devra Kunin. Viking Society for Northern Research Text Series 13. London: Viking Society for Northern Research, 2001.
- Íslendingabók: *Íslendingabók - Landnámabók*. Edited by Jakob Benediktsson. Íslensk fornrit 1. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1968.
- Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*. Edited by Oswald Cockayne, 3 vols. London: Longman, 1864–1866.
- Den norsk-islandske skjaldedigtning. A, Tekst efter Håndskrifter*. Edited by Finnur Jónsson. Copenhagen: Gyldendal, 1908–1915.
- Den norsk-islandske skjaldedigtning. B, Rettet tekst med tolkning*. Edited by Finnur Jónsson. Copenhagen: Gyldendal, 1912–1915.
- Orkneyinga saga*. Edited by Finnbogi Guðmundsson. Íslensk fornrit 34. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1965.
- Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. Edited with Danish translation by Karsten Friis-Jensen and Peter Zeeberg. 2 vols. Copenhagen: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab and Gad, 2005;
- . *The History of the Danes, Books I–IX*. Edited by Hilda Ellis Davidson. Translated by Peter Fisher. 2 vols. Cambridge: D. S. Brewer, 1979–1980.
- Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. Edited by Diana Whaley et al. 9 vols. Turnhout: Brepols, 2007–present.
- Snorri Sturluson. *Edda*. Translated by Anthony Faulkes. London: Dent, 1987.
- . *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. Oxford: Clarendon, 1982.
- . *Edda: Skáldskaparmál*. Edited by Anthony Faulkes. 2 vols. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- . *Heimskringla*. Edited by Bjarni Aðalbarnarson. 3 vols. Íslensk fornrit 26–28. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941–1951.
- Theodoric the Monk. *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*. In *Monumenta Historica Norvegiæ*, edited by Gustav Storm, 1–68. Kristiania: A. W. Brøgger, 1880.
- . *Historia de antiquitate regum Norwagiensium. An Account of the Ancient History of the Norwegian Kings*. Translated by David McDougall and Ian McDougall. Viking Society for Northern Research Text Series 11. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- Den tredje og fjerde grammatiske Afhandling i Snorres Edda*. Edited by Björn Magnússon Olsen. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 12. Copenhagen: Knudtzon, 1884.
- Veraldar saga*. Edited by Jakob Benediktsson. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 61. Copenhagen: Lunos, 1944.

SECONDARY SOURCES

- Bailey, Richard N. *Viking Age Sculpture*. London: Collins, 1980.
- Cleasby, Richard and Gudbrand Vigfusson. *An Icelandic-English Dictionary*. 2nd ed. with supplement by William Craigie. Oxford: Clarendon, 1957.
- Clunies Ross, Margaret. "Snorri Sturluson's Use of the Norse Origin-Legend of the Sons of Fornjótr in his *Edda*." *Arkiv för nordisk filologi* 98 (1983): 47–66.
- Ekrem, Inger. "Historia Norwegie og erkebispesetet." *Collegium Medievale* 11 (1998): 49–67.
- Fritzner, Johann. *Ordbog over det gamle norske Sprog*. Rev. ed. 3 vols. Oslo: Møller, 1954.
- Kopár, Lilla. *Gods and Settlers: The Iconography of Norse Mythology in Anglo-Scandinavian Sculpture*. Studies in the Early Middle Ages 25. Turnhout: Brepols, 2012.
- Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*. Edited by Sveinbjörn Egilsson and Finnur Jónsson. 2nd ed. Copenhagen: Atlas, 1931, repr. 1966.
- McKinnell, John. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: D. S. Brewer, 2005.
- . "Ynglingatal – A Minimalist Interpretation." *Scripta Islandica* 60 (2009): 23–48.
- Ordbog over det norrøne prosasprog / A Dictionary of Old Norse Prose*. Vols. 1–3 (a–em) and *Registre*. Edited by Helle Degnbo, Bent Chr. Jacobsen, James E. Knirk, Eva Rode, Christopher Sanders and Þorbjörg Helgadóttir. Copenhagen: Den Arnamagnæanske Kommission, 1989–2004.
- Rowe, Elizabeth Ashman. *The Development of Flateyjarbók*. The Viking Collection 15. Odense: University Press of Southern Denmark, 2005.
- Sigfús Blöndal. *Íslandsk – Dansk Ordbog*. Reykjavík: Gutenberg, 1920–1924.
- Simek, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: D. S. Brewer, 1993.
- de Vries, Jan. *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. 2nd ed. Leiden: Brill, 1977.

HARALDR HARÐRÁÐI AND AN OPENING OF ST. ÓLÁFR'S GRAVE: ON A CERTAIN MOTIF IN SNORRI STURLUSON'S *HEIMSKRINGLA*

Jakub Morawiec

Institute of History, The Center for Nordic and Old English Studies,
University of Silesia in Katowice

HARALDR HARÐRÁÐI'S EXPEDITION to England in 1066 that resulted in the unsuccessful attempt to gain power there and the fall of the Norwegian king undoubtedly belongs among the most recognized episodes in the history of Viking Age Scandinavia. It was the final part of a sequence of events that was concluded by William the Conqueror taking over the English throne. It started with the death of Edward the Confessor on January 5, 1066. As he left no legal heir, the throne was taken over by Earl Harold Godwinsson, who did not waste time and managed to be crowned already the very next day. Harold claimed his actions were an effect of a supposed will of the deceased monarch, al-

though it is very uncertain if Edward indeed considered the earl his successor. Moreover, other candidates to the English throne appeared very soon. First of all, there was William, the Duke of Normandy, who, similarly to Harold, based his pretensions on the supposed last will of King Edward. There was also Tostig, Harold's brother and former Earl of Northumbria, who found himself at least as good to become a king as his brother. Tostig was desperately looking for allies, and it was the Norwegian king Haraldr who decided to join him in this enterprise.¹ It seems worth noting here that the sources

1 For a general overview of the problem, see DeVries, *The Norwegian Invasion*.

at our disposal do not allow one to explain how both leaders were able to reconcile their political ambitions. The same accounts underline Tostig's self-confidence in his royal virtues and his readiness to cede the English throne to Haraldr. One can rhetorically ask whether the Norwegian king could have found the English affair worth his personal engagement if his role was limited only to assisting Tostig in depriving the latter's brother of the throne?²

Regardless, the Norwegian fleet reached Northumbria via the Orkneys and Scotland in the second half of September 1066. It is very likely that the possibility to mark his dominance over Atlantic Isles (first of all the Orkneys) was an additional motivator for Haraldr to undertake this journey. The presence of Jarl Þorfinnr's sons in the royal retinue seems to indicate, that the Norwegian king had been able to make the jarl of the Orkneys support his plans. After entering the Humber, Haraldr operated jointly with Tostig. Both leaders moved their forces towards York and managed to defeat the local earls, Edwin and Morcar, at Fulford Gate on September 20th. Consequently, the invaders supposed they could count on taking undisrupted control of the whole of Northumbria. These calculations failed. The news from the north made Harold Godwinsson react very quickly. He led his army on an exceptionally fast march to York in order to face the threat. Haraldr and Tostig, totally self-con-

fident about their advantage, presumably did not know they were in danger. The Battle of Stamford Bridge, where the invaders were stationed, just five days after Fulford Gate, abruptly ended the whole expedition. The Scandinavian army was completely defeated, and King Haraldr fell, mortally wounded by an arrow.³

Haraldr's expedition to England in autumn 1066 was described by medieval historiographers, both in England and Scandinavia. In the case of the latter, Kings' sagas. *Morkinskinna*, *Fagrskinna* and *Heimskringla*, provide us with extensive and relatively uniform accounts of the circumstances that led to the death of the monarch.⁴ They consist of a set of common elements:

- the unsuccessful attempts of Tostig to engage Sveinn Ulfsson,
- Tostig's visit to Norway, the meeting with king Haraldr, the latter agreeing to join the former earl,
- rumours about English warriors (*þingmenn*) being very difficult to defeat, the death of Ulfr stallari, "the most loyal of Haraldr's *birdmenn*,"
- strange omens and incidents, experienced by various persons (king's *birdmenn*, local troll-women) that point at the probable negative outcome of the expedition,

2 See Morawiec, *Między poezją a polityką*, 577–80.

3 DeVries, *The Norwegian Invasion*, 252–72. See also Gade, "Northern Lights," 65–82; Hill, *The Road to Hastings*.

4 *Morkinskinna* I, 299–323; *Fagrskinna*, 279–94; *Heimskringla* III, 168–91.

- Haraldr's early military successes in Scotland and Northumbria, concluded by the victory at Fulford Gate,
- York under control of invaders, Harold Godwinsson gathers his army and goes north to face the enemy,
- Harold arrives at York, both Haraldr and Tostig do not expect any danger and celebrate the recent victory awaiting a meeting with the citizens of York,
- Harold attacks the invaders' camp, a proposal for reconciliation for Tostig,
- a battle of opposing armies at Stamford Bridge, both Haraldr and Tostig fall, the defeat of the Norwegian army,
- Harold allows Óláfr Haraldsson to leave England safely and to take the body of his father with him.

This article aims to investigate how Haraldr's expedition to England is depicted by Snorri Sturluson in his *Heimskringla*, especially in comparison to two other compendia, *Morkinskinna* and *Fagrskinna* that are said to be sources of Snorri's account. A particular episode, included only by Snorri and absent elsewhere in the Old Norse literary corpus, is a point of departure for my argument. Despite its marginal role, its presence is quite striking and inspiring, especially as it can throw some light on potential sources of inspiration for Snorri that distinguish him from authors of other Kings' sagas. According to Snorri, King Haraldr, before embarking on an expedition to England, opened a shrine of St. Óláfr that

was placed in the Church of St. Clement in Niðaross:

And when King Haraldr was ready to sail out from Niðaróss, he first went to King Óláfr's shrine and opened it and cut his hair and nails and afterwards locked the shrine and threw the keys out into the Nið, and the blessed King Óláfr's shrine has never since been opened."⁵

Snorri placed this episode in the context of a series of events and omens that were signalling a negative outcome of the planned expedition. In a preceding chapter, Snorri referred to an exclusive host of English warriors, called *þingamannalið*, so difficult to overcome that each of them was equal to two of Haraldr's *hirðmenn*. This reference is to be found in all three compendia, although one can note some intriguing differences. For instance, an author of *Fagrskinna* omitted a stanza attributed to Ulfr stallari that was used to corroborate an account on the dominance of *þingamannalið* over Haraldr's warriors.⁶ The very episode is almost identically arranged in *Morkinskinna*. Its author, similarly to Snorri, provided Ulfr's stanza. What makes his account different is the usage of the "national" criterium. In order to underline the

5 *Heimskringla III*, 175–76: "En er Haraldr konungr var búinn at leggja út ór Niðarósi, þá gekk hann áðr til skríns Óláfs konungs ok lauk upp ok klippði hár hans ok negl ok læsti síðan skríninu, en kastaði luklunum út á Nið, ok hefir ekki síðan upp verit lokit skríni ins helga Óláfs konungs." English translation in Snorri Sturluson, *Heimskringla*, 107. Unless otherwise noted, all translations are my own.

6 *Fagrskinna*, 281.

dominance of *þingamannalið* more strongly, the author of *Morkinskinna* stressed that part of this host was of Norwegian origin.⁷ Snorri omitted any national connotations in his account. This difference could have been a result of different perspectives both authors took. The author of *Morkinskinna* seems to represent the Icelandic point of view on Norwegian history, whereas Snorri intended to keep good relations with the Norwegian royal court, where such remarks could have been found as unwanted or even shameful.⁸

All three compendia feature different omens signalling a possible negative outcome of the expedition. Some of them include references to St. Óláfr. According to Snorri and the author of *Fagrskinna*, the holy monarch appeared to his brother in a dream.⁹ Even this shared motif shows interesting differences. Snorri leaves no doubt whom Haraldr saw while dreaming. According to *Fagrskinna*, however, the king was approached by some man, who was recognized by the former as his brother. *Morkinskinna*, on the other hand, lacks the dream motif. Instead, it features an alternative motif, a troll-woman who foretells Haraldr's defeat. This episode, also present in both *Heimskringla* and *Fagrskinna*, is concluded by an anonymous skaldic stanza that was said, with a certain degree of disbelief, to have been composed by St. Óláfr

himself.¹⁰ The very same stanza is differently used in *Fagrskinna* and *Heimskringla* as it concludes the dream motif. Moreover, both authors, contrary to the author of *Morkinskinna*, have no doubt who composed the verse.

All the signs and omens listed above play an essential role in the descriptions of the circumstances of Haraldr's decision to undertake the expedition in all three compendia. Despite some rather minor differences, they all feature a reference to St. Óláfr, who as an indisputable authority, confirmed all the doubts concerning the outcome of the expedition. The episode of the opening of the shrine of the saint monarch, used by Snorri, can be treated as another element of this theme.

The holy monarch, despite his personal intervention, did not manage to make Haraldr change his decision. The very straightforward opinion expressed in the stanza attributed to Óláfr did not help either: "Still I dread that death that is due lord to come upon you [...] God will not cause it."¹¹ Haraldr, however, seemed completely blind and deaf to all those signs that were occurring everywhere, totally convinced about the decision he made.¹² Such an attitude points toward self-confidence, royal pride and extreme courage, features that not only affected his

7 *Morkinskinna* I, 302.

8 See Wanner, *Snorri Sturluson and the Edda*; Ármann Jakobsson, *A Sense of Belonging*.

9 *Fagrskinna*, 283; *Heimskringla* III, 178.

10 *Morkinskinna* I, 306.

11 *Heimskringla* III, 178: "Uggik tyggi feigð mun of byrjuð yðr [...] goð veldra slíku."

12 See Bagge, *Society and Politics*, 219.

image in the sagas¹³ but were responsible for the defeat at Stamford Bridge. The episode of the opening of St. Óláfr's shrine can be treated as a perfect supplement of these character traits. Haraldr is depicted by Snorri as the only one who dared to do it and in fact the only one who was said to do it.

Leaving aside the question of the historical reliability of this motif, it seems worth considering to what extent it was useful for Snorri and what its presence can tell one about the sources the author of *Heimskringla* had at disposal. Importantly, the episode in question is neither corroborated by any skaldic stanza nor more thoroughly elucidated by Snorri. Still, its presence suggests that either it was a result of Snorri's own imagination or the following of another, written or oral, account, perhaps accessed during his visit to Norway. One can assume that Snorri found the episode good enough to supplement his description of Haraldr and to create an atmosphere that accompanied his decision to embark to England that both he and other authors consequently tried to underline.

I have already hinted at Haraldr harðráði's profile that one encounters in sagas. Both prose accounts and court poetry dedicated to the king point at Haraldr's will to underline his bond with his holy half-brother. As I argued elsewhere, Haraldr's participation in the Battle of Stiklastaðir was the main motif used by Þjóðólfr Árnórsson and other poets

in order to face royal expectations. The king is praised for standing bravely alongside his brother and the battle itself could have been interpreted as a moment of Haraldr's initiation as both warrior and ruler.¹⁴ Snorri widely used verses composed by poets connected with Haraldr in *Heimskringla*. The episode of the opening of the shrine of St. Óláfr could have been considered by him as an example of a perfect junction of two elements constituting the depiction of Haraldr, on the one hand, the successor and follower of the holy monarch, on the other hand, a proud and ambitious ruler, willing to face challenges anyone else would prefer to avoid.¹⁵

It seems worthwhile to point at another potential source of inspiration for Snorri, no matter if the episode in question was created or borrowed. A very similar incident that had wide echoes took place over half of a century earlier in Aachen. Emperor Otto III decided to find and open the shrine of Charlemagne during his visit there in May 1000. The emperor came to Aachen continuing his millennial tour of the empire in order to

14 Morawiec, *Między poezją a polityką*, 480–82.

15 The same approach can be seen in the comparison of two half-brothers attributed to Halldórr Brynjólfsson. Responding to a general opinion that Óláfr and Haraldr were in fact not much alike, Halldórr claimed that there were many more things that both rulers shared. One sentence seems to be especially striking (*Heimskringla III*, 201): 'both brothers were men that were virtuous in general conduct and high-minded' ("báðir þeir bræðr váru menn hversdagliga siðlátir ok veglátir"). See also Bagge, *Society and Politics*, 109–10, who interprets Halldórr's words rather as confirmation of differences between both rulers.

13 Haraldr was said to be distinguished by his appearance, fair hair and noble beard. See Klingenberg, "Das Herrscherportrait in *Heimskringla*," 99–118.

manifest the realization of the *Renovatio Imperii Romanorum* programme. The opening of Charlemagne's grave was noted in several accounts. Moreover, one of them is a report of an eyewitness.¹⁶ The accounts in question feature elements that can be helpful for a better understanding of the analogous motif in *Heimskringla*. According to the Annals of Hildesheim:

The emperor celebrated Pentecost properly in Aachen. While there, due to his great admiration for the great Emperor Charlemagne, he ordered that his bones be dug up, contrary to the ecclesiastical practices of divine religion. In the hidden grave, the emperor found a marvellous number of artefacts. By this deed, he incurred the vengeance of the eternal Judge, as it later became clear. For after the commission of such a great crime, the aforementioned emperor appeared to him in a dream and made a prediction to him [sc. Otto's early death].¹⁷

According to Thietmar, Otto III was not certain where exactly Charlemagne's grave was located. Still, he ordered a search to enable the discovery of the shrine. After it was opened, everybody could see the emperor sitting on the throne. Of all the objects that

were found there, Otto took a golden cross and some of the vestments, leaving intact the rest with reverence and honour.¹⁸

Another intriguing account comes from the eleventh-century Chronicle of Novalesa Abbey in Piedmont. The Chronicle features a report of Count Otto of Lomello, who participated in the opening of Charlemagne's grave. The count belonged to the closest retinue of Otto III and accompanied the young emperor during his pilgrimage to Gniezno in March the very same year. Together with other bishops, he assisted Otto in the exploration of the shrine:

We went down to Charlemagne. He was not lying, as usually bodies of the dead do. He was sitting upright on his throne, as if alive. He was crowned with a golden crown holding a sceptre in his gloved hands. His fingernails had grown through his gloves. There was a solidly built vault of limestone and marble above him. When we came to it, we immediately broke a hole in it. As soon as we came in, we were struck by a strong smell. Immediately we celebrated the emperor with the prayers and emperor Otto clad the body with a white tunic, cut his fingernails and put everything in order. The emperor's body seemed untouched by time except for the tip of his nose. Emperor Otto replaced it

16 See also Roach, "Emperor Otto III," 75–102, especially 91–93.

17 *Annales Hildesheimenses*, 28: "Pentecostes autem celebratam digna devocione Aquisgrani feriavit; quo tunc ammirationis causa magni imperatoris Karoli ossa contra divine religionis ecclesiastica effodere precepit; qua tunc in abdito sepulture mirificas rerum varietates invenit. Sed de hoc, ut postea claruit, ulcionem aeterni vindicis incurrit. Nam predictus ei imperator post tantae commissionis facinus comparuit et ei predixit."

18 *Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon*, 185–86: "Karoli imperatoris ossa ubi requiescerent, cum dubitaret, rupto clam pavimento, ubi ea esse, fodere iussit quousque haec in solio inventa sunt regio, iussit. Crucem auream, quae in collo eius pependit, cum vestimentorum parte adhuc imputribilium sumens, caetera cum veneratione magna reposuit."

with gold, put out one of Charlemagne's teeth, walled in the grave and departed.¹⁹

Contrary to the opening of St. Óláfr's shrine by Haraldr harðráði, there is no doubt concerning the historicity of Otto's deeds in Aachen. Still, scholarly opinions differ when it comes to evaluating the emperor's intentions. Some suspected that Otto wanted to follow the examples of Octavian Augustus and Caligula, who were said to have opened a grave of Alexander the Great.²⁰ According to Mathilde Uhlirz, Otto did not have the intention to desecrate a grave of the emperor he wanted to follow.²¹ On the contrary, the young ruler most likely counted on Charlemagne's protection, especially crucial in the context of the *Renovatio* programme—the political concept meant to restore the Roman Empire as universal domain gathering all Christians under the rulership of the em-

peror residing in Rome. Perhaps Uhlirz is right assuming that Otto wanted to prepare in Aachen his own resting place, alongside Charlemagne.²² Knut Görich suspected that the opening of the grave was meant to announce the sanctity of the Carolingian ruler.²³ On the other hand, Roman Michałowski argued that as both Thietmar and Annals of Hildesheim are silent about it, the incident could be explained as a sign of sacrilegious curiosity of the young emperor.²⁴ It is hard to ignore this remark, on the other hand, as both accounts reflect a rather critical view of Otto's reign. It could have affected opinions on Otto's plans and negative depictions of his intentions. Consequently, one cannot rule out the possibility that the opening of Charlemagne's grave was meant as a preparation for further proceedings (*translatio*) that were to announce and acknowledge the emperor's sanctity. Otto's death in 1002 could have led not only to the abandonment of the idea but also to the perception of these attempts as another example of his extravagant and unreasonable life and reign.

No matter which reading of the available sources is better grounded, the general view of Otto being absolutely confident about his plans remains untouched. His attitude was not even affected by a lack of understanding and support among his followers. Some critical voices openly questioned Otto's initiative.²⁵

19 *Chronicon Novaliciense*, 106: "Intravimus ergo ad Karolus. Non enim iacebat, ut mos est aliorum defunctorum corpora, sed in quandam cathedram ceu vivus residebat. Coronam auream erat coronatus, sceptrum cum mantionibus indutis tenens in manibus, a quibus iam ipse ungule perforando processerant. Erat autem supra se tugurium ex calce et marmoribus valde compositum. Quod ubi ad eum venimus, protinus in eum foramen frangendo fecimus. At ubi ad eum ingressi sumus, odorem permaximum sentivimus. Adoravimus ergo eum statim poplitibus flexis ac ienua; statimque Otto imperator albis eum vestimentis induit, ungulasque incidit, et omnia deficientia circa eum reparavit. Nil vero ex artibus suis putrescendo adhuc defecerat, sed de sumitate nasui sui parum minus erat; quam ex auro ilico fecit restitui, abstraensque ab illius hore dentem unum, reaedificato tuguriolo abiit."

20 Michałowski, *Zjazd gnieźnieński*, 300.

21 Böhmer and Uhlirz, *Regesta Imperii II*, 760.

22 Böhmer and Uhlirz, *Regesta Imperii II*, 760–61.

23 Görich, "Otto III öffnet das Karlsgrab in Aachen," 381–430.

24 Michałowski, *Zjazd gnieźnieński*, 302.

25 *Annales Hildesheimenses*, 28. See also Althoff, *Otto III*, 104.

Despite all this, even if the opening of Charlemagne's grave was found an act of sacrilege, it strictly referred to many other acts that were meant to underline the status of Otto as the spiritual heir of two grand emperors: Charlemagne and Constantine the Great.

One can deal with a similar situation in Norway during Haraldr harðráði's reign. As was noted above, he gained power in the country as the brother of the holy king. The long-lasting war with the Danish king Sveinn Ulfsson served not only to keep alive the military fame of the monarch but first of all to acquire strategic domination in the whole region. Today the way Haraldr defined his royalty can be perceived only through skaldic poems praising him and his achievements. Skalds patronized by Haraldr depicted him, in accordance with poetic convention, as a bold and energetic warrior. Moreover, his distinguished status was reflected by the excellence of his fleet, consisting of magnificently designed, gilded and armed warships. Its view was to scare enemies of the king both inside and outside the country. Uncompromising treatment of rebels in Oppland was to prove that skalds did not provide empty words. Equally striking is the fact that skalds composing for Haraldr, much stronger than before, underlined royal authority over the whole country (*öll Nóregi*) that was defined as his rightful patrimony (*rétt óðal*). This rhetoric enabled poets to show an ambitious ruler, ready to face big challenges, who

considered continuing warfare as a means of strengthening his position in the country.²⁶

This image of Haraldr was developed by authors of Kings' sagas.²⁷ When Snorri wrote his *Heimskringla*, he had access to another compendium: *Morkinskinna*. The latter text reveals a distinguished profile of the king also with the help of series of *þættir*, short stories/anecdotes on Icelanders who managed to manifest their presence at the royal court and, consequently, were forced to interact with the king, who quite often did not hesitate to cross social and courtly norms.²⁸

Snorri, contrary to the author of *Morkinskinna*, did not employ such anecdotes in his narrative.²⁹ Despite it, he managed to provide a similar image of the Norwegian king, characteristics of both his personality and reign, marked by distinguished military bravery and intellect.³⁰ It is well summarized by an opinion on Haraldr, voiced by the author of *Fagrskinna*, repeated verbatim by Snorri: "The king and his famous deeds were a subject of many various unconfirmed stories."³¹ The episode of the opening of St. Óláfr's shrine

26 See Morawiec, *Między poezją a polityką*, 526–59 and further references there.

27 See Bagge, *Society and Politics*, 132.

28 The story of a talented Icelandic poet, Sneglu-Halli, is a good example. See Bartusik, "Sarð hann yðr þá eigi Agði?" 119–38.

29 Whaley, *Heimskringla*, 71.

30 Bagge, *Society and Politics*, 149, 154.

31 *Fagrskinna*, 263; *Heimskringla III*, 118–19: "Kömr til þess ófrœði vár ok þat annat, at vér viljum eigi setja á bœkr vitnislausar sögur. Þótt vér hafim heyrt rœður eða getit fleiri hluta, þá þykkir oss heðan í frá betra, at við sé aukit, en þetta sama þurfi ór at taka."

accords well with this trend. Any discussion on its historicity is, in my opinion, pointless. However, its presence in *Heimskringla* tells us something about Snorri's sources and inspirations. Especially, as the episode in question reveals some stylistic similarities to reports describing the incident in Aachen.

THE EXCLUSIVENESS OF THE ACTION

The decisive role of both Haraldr harðráði and Otto III respectively is underlined in both cases. Despite the fact that the latter was accompanied by a group of followers, available reports focus their attention exclusively on the emperor. He was the one who made a decision to search for the grave and he was the one who dealt with the body of Charlemagne. Similarly, Snorri focuses exclusively on king Haraldr. It could have been due to the laconic character of the note, but this is maybe not the case. Rather, the author of *Heimskringla* wanted to underline that it was Haraldr who, similarly to Otto, was fully responsible for entering the shrine and everything that happened there. This is also true for the keys of the shrine. It was Haraldr, not anybody else, who made the decision to throw them out into the Nið.

THE UNIQUENESS OF THE DEED

It is confirmed not only by the fact of who opened the grave but also by who was buried there. Christian doctrine stresses the importance of resting in peace. Both rulers undisputedly ignored this custom. The Roman

emperor is presented as the one who is absolutely convinced about the rightfulness of his actions, undertaken without any doubt and as a result of cold calculation. One can only assume it referred to Haraldr as well. Such an attitude was to be justified by the uniqueness of the moment. In the case of Otto, it was festivities of the millennium. In the case of Haraldr, preparations for the most ambitious and demanding political and military challenge of his life. The uniqueness of these two incidents is also confirmed by the fact that no one dared to follow both rulers. Snorri stresses this very strongly by referring to the supposed fate of the keys to the shrine of St. Óláfr.

CUTTING THE FINGERNAILS

Although Otto's treatment of Charlemagne's body is more thoroughly described than the analogous treatment of the body of Óláfr by Haraldr, there is one detail that both cases share. Fingernails of both deceased rulers were cut. It is difficult to find this accidental. It was fairly reasonable to postulate the sanctity of a deceased person when his/her fingernails seemed to keep growing. Snorri's narrative features a detailed description of the inspection of Óláfr's body, dug out from a temporary grave and before burying it again in the Church of St. Clement in Niðaross. Those who took part in the inspection acknowledged Óláfr as a saint, judging his fingernails that were said to have grown. Both Otto and Haraldr, cutting the nails of their

patrons, seemed to confirm the sanctity of Charlemagne and Óláfr, respectively.

RESPECT FOR THE DEAD

All available accounts underline Otto's reverence for Charlemagne as his predecessor. This respect resulted in a will to underline his spiritual bond with the Carolingian ruler. This ultimate will had presumably motivated Otto to such initiatives as the incident in May 1000 in Aachen. Snorri remains silent in this respect but other sources one has at one's disposal refer to a similar attitude of Haraldr articulated towards St. Óláfr.

THE NOTION OF SACRILEGE

Although it is impossible to find out whether Otto and Haraldr were afraid their initiatives would be seen as acts of sacrilege, reports on both incidents transmit this, most likely dominant, opinion. First of all, it was presumably an effect of a very critical post mortem view on the policies of both rulers. This can explain why such an episode found its place in *Heimskringla*. The abrupt death of both rulers was seen as a punishment for their bold and unprecedented deeds. The note in Annals of Hildesheim clearly states this. In the case of Snorri's account, the context of the episode points toward analogous interpretation.

THE DREAM INTERVENTION

It seems worth noting that in this very case, Snorri did not need the German analogy. Óláfr Haraldsson, similarly to his namesake

and predecessor on the Norwegian throne, Óláfr Tryggvason, is depicted as frequently intervening in people's lives by appearing in their dreams. One of the most significant incidents of this kind is said to have happened during the night preceding the battle of Hlýrskógsheiður in 1043. Magnús the Good, the leader of the Norwegian army, was afraid of facing his opponents, pagan Slavs, who were much more numerous. It was St. Óláfr who motivated his son to fight, promising him his personal support in the encounter. As it was easy to predict, a holy intervention ended up with a spectacular victory. In the case of Otto, Charlemagne's dream intervention was to articulate the emperor's both anger and prophecy concerning the fatal future of the young ruler. Óláfr wanted Haraldr to change his mind over the planned expedition to England. Both rulers used dream intervention to demonstrate their lack of acceptance of the actions of those who were supposed to be their closest followers. Contrary to Magnús, Haraldr did not follow the advice of his holy brother. That is why, similarly to Otto, he was punished for it. Thus, it is possible to put both incidents on a similar footing and conclude that both Snorri and the author of *Annales Hildesheimenses* found the usefulness of this motif in a very similar way.

All the similarities listed above let one suggest that the memory of a historical incident that took place in May 1000 in Aachen could have inspired Snorri Sturluson to create a very analogous episode about Haraldr harðráði and the circumstances of his

expedition to England in 1066. This opens up the question of potential influences of historiographical traditions connected with the Ottonian and Salian dynasties on Snorri and other Scandinavian authors. Such influences are possible to observe in tenth- and eleventh-century England. Otto I's marriage with Judith, daughter of Edward of Wessex, in 930 created favourable conditions for such a trend and resulted in certain changes in Anglo-Saxon royal ideology. These new elements were especially useful for the Wessex dynasty and its attempt to take control over all English territories.

Whether or not Scandinavian authors had access to continental historiographical sources remains unresolved. One deals more with assumptions than solid conclusions. In reference to *Heimskringla*, despite numerous studies on Snorri's account, an issue of potential influences and inspirations has not been thoroughly studied. For instance, Diana Whaley, discussing sources Snorri used, limits herself to other Old Norse texts that are said to be older than *Heimskringla*.³² Sverre Bagge, on the other hand, recalling the above-mentioned stanza attributed to St. Óláfr, composed to warn Haraldr, considers it possible to treat it as an example of an ecclesiastical critic of Harald's expedition influenced by, among others, the account of Adam of Bremen's *Gesta Hammaburgensis Pontificum*.³³

32 Whaley, *Heimskringla*, 63–82.

33 Bagge, *Society and Politics*, 110 note 35.

Adam's account is the only serious point of reference in this aspect. Stefanie Würth pointed out that *Gesta* could have served Ari Þorgilsson and the anonymous author of *Historia Norwegie* as a narrative model.³⁴ Lars Boje Mortensen goes even further, claiming that the latter author fully followed Adam in creating a geographical background of his own narrative. According to him, either the author of *Historia* himself or his informants could have had access to Adam's text either in Denmark or Germany. At the same time, Mortensen states that the author of *Historia Norwegie* stands above other Scandinavian authors in this respect.³⁵

In the meantime, both the motif of the opening of St. Óláfr's shrine and other examples³⁶ seem to point at the possibility of wider influences of German medieval historiography on authors of the synoptics and kings' sagas. The subject undoubtedly requires further studies. It may refer not only to various moments of the past noted both in the sagas and in German sources³⁷ but also to other aspects of the Scandinavian medieval tradition.

34 Würth, "Historiography and Pseudo-History," 158–59.

35 Mortensen, "Introduction," 17–19.

36 For example, the story of Danish king Sveinn Gormsson being captured by Slavs just after taking power in Denmark. The motif can be traced back to Thietmar's *Chronicon* and, via Adam of Bremen's *Gesta*, had found its place in Danish historiography (Sveinn Aggesen's *Historia Brevum*) becoming an integral part of the legend of Jónsborg. See Morawiec, "Sveinn Haraldsson," 27–42.

37 For example, Otto II's expedition to Denmark in 974, the fall of Harald Gormsson c. 987 and the battle of Øresund in 1000.

The example of Haraldr's expedition to England in 1066 seems to be a good example of such a potential trend.

Summing up, it is difficult to assess whether, and if so, to what extent, Snorri was aware of similarities between both incidents. However, they are too numerous to be ignored, and the idea of a direct influence, if not a borrowing of the motif in question, should not be rejected. An aura of sacrilege that resulted in a holy intervention turned out to be good enough to explain the abrupt, unexpected and tragic end not only of a young Roman emperor but also of a proud, warlike and courageous Norwegian king.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- Annales Hildesheimenses*. Edited by Georg Waitz. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 8. Hannover: Hahn, 1878.
- Chronicon Novaliciense*. Edited by Ludwig Bethmann. In *Scriptorum*, edited by Georg Heinrich Pertz, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 7, 73–133. Hannover: Hahn, 1846.
- Fagrskinna, Nóregs kononga tal*. Edited by Finnur Jónsson. Copenhagen: S. L. Møllers Bogtrykkeri, 1902–1903.
- Morkinskinna I*. Edited by Ármann Jakobsson and Þórður Ingi Guðjónsson. Íslenzk fornrit 23. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 2009.

- Snorri Sturluson. *Heimskringla III*. Edited by Bjarni Aðalbjarnarson. Íslenzk fornrit 28. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 2002.
- . *Heimskringla, vol. III*. Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 2015.
- Thietmar. *Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon*. Edited by Robert Holtzmann. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series 9. Berlin: Weidmann, 1935.

SECONDARY SOURCES

- Althoff, Gerd. *Otto III*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Ármann Jakobsson. *A Sense of Belonging. Morkinskinna and Icelandic Identity ca. 1220*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2014.
- Bagge, Sverre. *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Los Angeles: University of California Press, 1991.
- Bartusik, Grzegorz. “‘Sarð hann yðr þá eigi Agði?’ Humour and laughter in the *Sneglu-Halla þátrr*.” In *HistoRisus. Histories of Laughter and Laughter in History*, edited by Rafał Boryśławski, Justyna Jajszczok, Jakub Wolff, and Alicja Bembien, 119–38. Newcastle: Cambridge Publishing Scholars, 2016.
- Böhmer, Johann Friedrich, and Mathilde Uhlirz. *Regesta Imperii II. Sächsisches Haus 919–1024. Vol. 4: Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III*. Vienna: Böhlau, 1956.

- Gade, Kari E. "Northern Lights on the Battle of Hastings." *Viator* 28 (1997): 65–82.
- Görich, Knut. "Otto III öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung." In *Herrschaftsrepräsentation im Ottonischen Sachsen*, edited by Gerd Althoff and Ernst Schubert, 381–430. Sigmaringen: Thorbecke Verlag, 1998.
- Hill, Paul. *The Road to Hastings. The Politics of Power in Anglo-Saxon England*. Stroud: The History Press, 2005.
- Klingenberg, Heinz. "Das Herrscherportrait in *Heimskringla*. Gross and Schön." In *Snorri Sturluson. Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*, edited by Alois Wolf, 99–139. Tübingen: Günter Narr Verlag, 1993.
- Michałowski, Roman. *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005.
- Morawiec, Jakub. *Między poezją a polityką. Rozgrywki polityczne w Skandynawii XI wieku w świetle poezji ówczesnych skaldów*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016.
- . "Sveinn Haraldsson – The Captured King of Denmark." In *Aspects of Royal Power in Medieval North*, edited by Jakub Morawiec and Rafał Boryśławski, 27–42. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.
- Mortensen, Lars Boje. "Introduction." In *Historia Norwegie*, edited by Inge Ekrem and Lars Boje Mortensen, 8–48. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2003.
- Roach, Levi. "Emperor Otto III and the End of Time," *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (2013): 75–102.
- DeVries, Kelly. *The Norwegian Invasion of England in 1066*. Woodbridge: Boydell, 1999.
- Wanner, Kevin. *Snorri Sturluson and the Edda. The Conversion of Cultural Capital in Medieval Scandinavia*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- Whaley, Diana. *Heimskringla. An Introduction*. London: Viking Society for Northern Research, 1991.
- Würth, Stefanie. "Historiography and Pseudo-History." In *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, edited by Rory McTurk, 155–72. Blackwell: Wiley, 2007.

REGLANE FOR Å SKJERE *ØR*, *KROSS* OG *BOD* I NORSKE MELLOMÅLDERLOVER.

EI VIKTIG KJELDE TIL ORGANISERINGA AV SAMFUNNET

Else Mundal

Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium, Universitetet i Bergen

INNLEIING

I det norske mellomaldersamfunnet vart folk kalla saman, både til ting og til kyrkje og til å mobilisere når det kom åtak på landet, ved at det vart send rundt ei bodstikke.¹ Bruk av bodstikke for å kalle folk saman finst også andre stader, mellom anna i dei andre skandinaviske landa. I Sverige hadde bruken av bodstikka, her kalla *boðkafle*, etter svenske mellomalderlover å dømme, mykje til felles med bodstikka i Noreg,² i Danmark veit vi

mindre om bruken av bodstikka. Det danske ordet *budgaffel* vart på eit eller anna tidspunkt lånt inn som ei omdanna form av den svenske termen, men det går fram av Saxos *Gesta Danorum* at bodstikka har vore kjend også i Danmark.³ Bruken av bodstikke utanfor Noreg vert til dels dregen inn i diskusjonen når det kan kaste lys over det norske materialet.

Bodstikka er i det norske materialet nemnd med ymse nemningar, *ør*, *kross* og *boð*. *Ør* og *kross* må seie noko om utforming av bodstikka. Ordet *ør* tyder "pil," og denne bodstikka har form som ein pil. Bodstikka som i det norske materialet vert kalla *kross*,

1 Termen bodstikke er brukt som ein fellesnemnar for den stikka som vert send ut. Dei norrøne termene eller direkte omsetjing av dei, er brukte der ein spesiell type bodstikke er omtala.

2 Sjå Granlund "Budstikke," 340–42.

3 Sjå Allan Karker. "Budstikke," 342. Karker viser til dei aktuelle tekststadene hos Saxo.

har ein gått ut frå har form som ein kross. Ein kunne kanskje også tenkje seg at ho hadde ein innskoren kross sidan korsforma er noko arbeidskrevjande å skjere ut. Krossbodstikka reknar ein med er lånt frå keltisk område, og *kross* ser ut til å ha vore nemninga på bodstikka i Skottland, på Orknøyane, Shetland, Færøyane, og på Island i fristattida.⁴

Ordet *boð* gjev i seg sjølv ingen hint om korleis denne bodstikka har sett ut. Men denne bodstikka må ha skilt seg frå dei to andre, og det er forbode etter lovene (Eldre Frostatingslov V 12⁵) å sende ut *ør* når ein skulle sende ut *boð*. Det svenske ordet for bodstikke, *boðkaffe*, kan kanskje gje eit hint om korleis denne bodstikka såg ut. Ordet *kaffli* finst også i norrønt, og tyder eit rundt trestykke (som ei grein av eit tre).

Bruken av bodstikke i mellomalderen er eit emne det er skrive lite om. Det meste som finst, er kortfatta leksikonartiklar, dessutan kan bodstikka vere nemnd i arbeid som handlar om leidangen og forsvaret av landet. Hovudvekta i denne artikkelen vil liggje på granskinga av det norske materialet og kva dette kan seie om organiseringa av det norske mellomaldersamfunnet. I det følgjande vil eg gje eit oversyn over dei ulike reglane som finst i norske mellomalderlover om utsen-

dinga av bodstikke. Spørsmål som vert drøfta er t.d.: I kva slags situasjonar vart bodstikke send ut? Kven hadde ansvaret for å skjere og sende ut bodstikka, for å gå med henne, og for å ta mot bodstikka og sende henne vidare? Kva veg følgde bodstikka, og korleis vart bodskapen som skulle følgje med bodstikka, formidla? Det siste spørsmålet vil inkludere ei drøfting av om bodet som gjekk ut, berre vart formidla munnleg, eller om bodskapen også kunne ha støtte i runeskrift, som tidlegare har vore antyda med støtte i det vi veit om bodstikkene i seinare tid.⁶ Endeleg er det eit viktig spørsmål kva reglane for utsending av bodstikke kan seie om organiseringa av samfunnet på grunnplanet.

NÅR VART DEI ULIKE BODSTIKKENE SENDE UT?

Den nemning som er brukt for bodstikka i tekstene, er ikkje tilfeldig. Nemninga *ør* er brukt der bodstikka varslar komande strid, dvs. der fiendsleg her er komen til landet (Eldre Gulatingslov 312,⁷ Landslova III 3,⁸ Nynare bylov III 3⁹). Ifølgje Eldre Gulatingslov 312 skal ein *bevia iarnór at landzenda* (“sende ut jarnpil mot landsenden”) for å varsle fiendsleg her. Denne bodstikka av jarn skal følgje hovudleia og gå dag og natt, og inn

4 Sjø Tåranger “Budstikke,” 211–12.

5 *Norges gamle Love* (NgL) V, 179. I brøtdesta her og i det følgjande er det gjeve opplysningar om kva kapittel i lova det er vist til. I fotnotane er det vist til sidetal i det aktuelle bindet av NgL. Tilvisingane til kapittel i lovene tek ikkje sikte på å gje eit fullstendig oversyn over alle stader der bodstikke er nemnd, men viser til eit utval av representative døme.

6 Bruk av bodstikke er ikkje berre knytt til mellomalderen, men heldt fram i etterreformatorisk tid, og i nokre område av Skandinavia heilt inn på 1900-talet. Desse bodstikkene var ofte forma som ein sylinder, og den skriftlege teksta, som vart send rundt, var plassert inne i denne.

7 NgL I, 102–03.

8 NgL II, 35–36.

9 NgL II, 200–01.

i fjordane og ut i øyane skal det gå trepilar. Landslova III 3 har liknande påbod, men her er jarnpil ikkje nemnd.¹⁰ Sjølv om bodstikka etter lova skulle gå frå landsende til landsende, var mobiliseringa lokal og organisert av bondesamfunnet.¹¹

Ør er også nemninga der nokon sender ut bodstikke for å påkalle hjelp etter at nokon har herja innanlands (Eldre Gulatingslov 314¹²). Vidare er *ør* brukt der det vert kalla saman til ting på staden der nokon nettopp er drepen eller alvorleg såra, ofte kalla *ørvarping* ("pileting") eller drapsting (Eldre Gulatingslov 151,¹³ 181,¹⁴ Eldre Frostatingslov IV 24,¹⁵ 29,¹⁶ 43,¹⁷ Håkonarbok (Járnsíða) 31,¹⁸ Landslova IV 11¹⁹). Det er også *ør* som

vert send ut etter at ein mann har hemna seg ved å drepe den han har overraske saman med kona eller ein nær kvinneleg slektning eller inngift (Eldre Gulatingslov 160,²⁰ Eldre Frostatingslov IV 39²¹), og det var også *ør* som skal skjerast opp og sendast ut etter den såkalla opprørsparagrafen som gav bøndene i Trøndelag rett til å drepe konge, jarl eller lendmann om dei hadde gjort valdsverk innanlands (Eldre Frostatingslov IV 50,²² 51,²³ 52²⁴). Nemninga *ør* er altså knytt til krig, valdsverk, herjing og drap.

Ordet *kross* er i det norske materialet den termen som er brukt om den bodstikka som kalla saman til kyrkje eller varsla faste (Eldre Gulatingslov 19,²⁵ Eldre Frostatingslov II 22,²⁶ Eldre Borgartings kristenrett I 13,²⁷ Eldre Eidsivatings kristenrett I 10²⁸). I dei norske lovene er *kross* ikkje brukt om bodstikke som vart send ut i andre samanhengar. Her skil det norske materialet seg frå det islandske. I dei islandske lovene frå fristatstida spelar bruken av bodstikke for det første ei langt mindre viktig rolle enn i det norske materialet. Dessutan vert nemninga *kross* i det islandske materialet brukt om bodstikke generelt, også i samanhengar som ikkje hadde noko med kyrkje og kristendom å gjere,

10 I nokre leksikonartiklar, t.d. i Grieg "Budstikke," 338–40, finst ei opplysning om at pila som varsla åtak på landet i seinmellomalderen var brend i den eine enden. Denne opplysninga kan truleg følgjast tilbake til Ludvig Holberg, *Dannemarks og Norges Beskrivelse*, 638. Holberg viser til og siterer norske mellomalderlover, men opplysninga finst ikkje i tekstene han siterer. Om denne skikken kan først attende til norsk seinmellomalder, er derfor usikkert.

11 Ein analyse av ei mobilisering som er skildra av Snorre, finst i Håtveit, *Kongelig krigføring*, underkapittelet "hærpil," 50–52,

12 NgL I, 103–04.

13 NgL I, 60.

14 NgL I, 66.

15 NgL I, 166.

16 NgL I, 167.

17 NgL I, 171.

18 NgL I, 270. Den lovteksta som er kalla Håkonarbók i NgL, er den same lova som er kalla Járnsíða, den første norske lovoka for Island (1271). Alt tyder på at denne teksta opphavleg var ei norsk lov, eventuelt forarbeidet til ei norsk lov, og fortel difor meir om norske rettslege forhold enn om islandske.

19 NgL II, 56–57.

20 NgL I, 62–63.

21 NgL I, 169–70.

22 NgL I, 172–73.

23 NgL I, 172.

24 NgL I, 172.

25 NgL I, 11.

26 NgL I, 137–38.

27 NgL I, 348.

28 NgL I, 378.

t.d. for å kalle saman tingmennene når goden var død, for å bestemme kven som då skulle stå for godedømet, for å kalle samen til ekstraordinært hreppsmøte, og for å varsle at kval hadde kome i allmenning.²⁹

Nemninga *boð* er i det norske materialet brukt om den bodstikka som vart send ut for å kalle saman folk for å løyse oppgåver som ikkje direkte hadde med krig, herjing eller drap å gjere. Dette er nemninga som vert brukt når det vert kalla saman ting som ikkje er drapsting. I samband med landevernet og åtak på landet vart det sendt ut bodstikke i form av pil, men om faren ikkje var akutt, og det berre galdt å organisere vetevakt, vart bodstikka som var kalla *boð*, send ut (Eldre Gulatingslov 311,³⁰ Landslova III 4³¹). *Boð* vart også sendt når folk vart kalla saman for å hjelpe til med å setje skip opp eller ut (Eldre Frostatingslov VII 20³²), når kongens ombodsmenn kalla bøndene saman for å møte opp med hestar når kongen trong det (Eldre Frostatingslov, Innleiinga 19³³), og når erkebiskopen eller biskopen trong hjelp (Eldre Frostatingslov II 44³⁴ og III 19³⁵). Ved sida av å kalle inn til ting, ser vi at bodstikka som er

kalla *boð*, kalla inn til det vi i dag nærmast vil kalle dugnad.

Bodstikka som vert kalla *ør*, varsla dei mest alvorlege hendingane. Dette vert reflektert i storleiken på bøkene for å stogge denne bodstikka, dvs. ikkje sende henne vidare. Å stogge herbodstikka vart gjennomgåande hardare straffa enn å stogge dei andre bodstikkene. Bota for å stogge bodstikka i form av ein jarnpil som skulle gå frå landsende til landsende dag og natt, var ikkje mindre enn fredløyse etter Eldre Gulatingslov 312,³⁶ medan bota var tre merker for å ikkje sende vidare trepilen inn i fjordane og ut i øyane. Etter Landslova III 3,³⁷ var straffa fredløyse både for å stogge herpilen og for ikkje å møte opp til den samlinga pilen kalla inn til. At pilbodstikka var den viktigaste, er også reflektert i eit påbod i Eldre Frostatingslov X 3³⁸ som seier at dersom nokon vart stemd til fleire ting samstundes, så skulle han reise til orvartinget.

KVEN SKAR OG SENDE UT BODSTIKKA?

Å skjere bodstikke, også omtalt som *boðskurðr*, er i lovene omtalt som ei handling som omfattar sjølve tilverkinga av bodstikka og utsendinga, normalt utført av same person. Lovene gjev til dels pålegg om kven som skulle skjere og sende ut bodstikke i ulike situasjonar, men dels opnar lovene også for at kven som helst har ein rett til å kalle sa-

29 Finsen, "Ordregister," 630, sjå oppslagsordet "kross" med tilvisingar. I dei norske lovene for Island etter unionen med Noreg i 1262–64 vert norsk terminologi teken i bruk.

30 NgL I, 102.

31 NgL II, 36–37.

32 NgL I, 203.

33 NgL I, 125.

34 NgL I, 145.

35 NgL I, 153.

36 NgL I, 102–03.

37 NgL II, 35–36.

38 NgL I, 217–18.

man ting om vedkomande treng ting. I den eldre Gulatingslova er retten til å kalle saman ting for den som treng det, stadfest både i kap. 35³⁹ og 131.⁴⁰ Det siste kapittelet har ordlyden: *scal hveer þingi raða. er þings þyckizt þurva* (“einkvar skal bestemme ting som meiner han treng ting”). Same tekst er også teken inn i Landslova VII 56,⁴¹ og her går det også fram at eit slikt ting er kalla saman med *boð*. Desse tinga vart kalla saman på privat initiativ fordi nokon meinte han eller ho trøng hjelp, eller støtte i form av ein dom frå tingforsamlinga. Men som vi skal sjå, finst det også tilfelle der personar på eige initiativ, og utan eit klart påbod i lovene, kan kalle inn tingforsamlinga ved å sende ut bodstikka som hadde form av ein pil, og som når den ikkje varsla ufred og framand her i landet, varsla drap eller valdsverk.

Ein skulle ikkje tru det var behov for å kalle inn med bodstikke dei tinga som vart haldne til fastsette tider på året. Men av Eldre Frostatingslov I 4⁴² ser vi at kongens årmann skal skjere tingbod og kalle inn til ting for dei åtte Trøndelagsfylka. Dette tinget hadde fast møtetid, og lova seier også at bøndene skal møte sjølv om årmannen forsømer seg. Den rolla årmannen får her, viser truleg den stadig viktigare rolla kongens ombodsmenn får i rettssystemet. Det fanst også ting som ikkje møtte til faste tidspunkt. Slike ting var

kongsting, manntalsting, våpenting⁴³ og orvarting (drapsting). Kongstinga er det kongen som kalla inn når han ville halde møte med folket i eit område. Om dette skjedde ved å sende ut bodstikke, går ikkje klart fram av kjeldene, men er likevel sannsynleg. Manntalstinget galdt plikter i forhold til leidangen, og våpentinget kontroll av våpna til leidangsmannskapet. Landslova III 12⁴⁴ seier at det skal skjerast opp bod for å kalle inn til våpentinget, men seier ikkje kven som skal gjere det. Av Eldre Gulatingslov går det fram at kongens ombodsmenn skal varsle dette tinget, så ein må gå ut frå at det også er dei som kallar det inn med bodstikka. Ein skulle også tru at det var kongens ombodsmenn som sende ut bodstikka for å kalle inn til manntalstinget sidan dette gjeld leidangspliktene, men her fastslår Eldre Gulatingslov 298⁴⁵ at kven som helst kan krevje manntalsting. Dette er også rimeleg, for desse pliktene skulle ytast etter folketalet, og sidan talet på menneske på ein gard var i stadig endring, ville det alltid vere nokon som meinte dei ytte for mykje og ville ha nytt manntal.

Den som oppdaga at fiendsleg her kom mot landet, hadde ifølgje Eldre Gulatingslov

39 NgL I, 21–22.

40 NgL I, 55–56.

41 NgL II, 140.

42 NgL I, 128.

43 Våpentina skal rett nok både etter Eldre Gulatingslov 309 (NgL I, 101) og Landslova III 12 (NgL II 43) haldast innanfor eit avgrensa tidsrom, men ikkje til eit heilt fast tidspunkt. Eldre Gulatingslov seier at dette tinget skal vere på våren, Landslova seier at tinget skal finne stad mellom kyndelsmesse og midfaste, men eit par handskrifter gjev ei nøyaktig tidfesting av tinget (sjå note 9, s. 43).

44 NgL II, 43–44.

45 NgL I, 97–98.

312⁴⁶ sjølv plikt til å få sendt ut herpilane, Etter Landslova III 3⁴⁷ var det dei som først fekk høyre at her kom mot landet, som skulle skjere opp pilar.

Dei som hadde vore utsette for herjing eller plyndring, eller hadde vorte alvorleg såra, hadde sjølve rett til å kalle saman ting/folkhjelp etter eiga vurdering ved å sende ut bodstikke i form av pil (Eldre Gulatingslov 314,⁴⁸ Landslova III 16⁴⁹ og Landslova IV 11⁵⁰). Om den såra ikkje var i stand til det, gjekk retten over til arvingen. Nokre handskrifter av Landslova skyt i VI 11 inn ei føresegn om at dersom den såra ikkje kunne tale etter tre døger, så skulle syslemannen kalle saman ting, noko som nok viser at kongemakta etter kvart tok eit stadig sterkare grep om rettsprosessane.

I lovreglane for kven som hadde ansvaret for å skjere opp pil og kalle saman til drapsting, møter ein i dei norske mellomalderlovene to ulike rettsprinsipp. Etter Eldre Gulatingslov 151⁵¹ er det enkja som er ansvarleg for å skjere opp pilar og kalle saman eit ting på drapsstaden. Berre i det tilfellet der det ikkje er noka enkje, er det arvingen som skal skjere opp pil og kalle saman drapsting. Det er også enkja som avgjer om det kan avseiast dom der og då, eller om saka skal overførast til eit ordinært ting. Det an-

dre prinsippet slår gjennom i kapittel 181⁵² som gjev reglar for kva som skal skje dersom ein mann vert drepen på tinget. Då er det arvingane som skal skjere pil. I dei norske lovene samla sett er det det siste rettsprinsippet som dominerer. Håkonarbok (Járnsíða) 31⁵³ har også føresegnar for å kalle saman eit drapsting, her er det arvingen som skal skjere pilar. I føresegnene for drapsting i Landslova IV 11,⁵⁴ går det ikkje fram kven som skal skjere pilar, men arvingane spelar ei sentral rolle i prosessen etter at ein mann har vorte drepen eller såra, og var også mest sannsynleg ansvarlege for å kalle saman drapstinget. I det tilfellet nokon hadde teke livet av ein mann han overraska saman med kona eller ein kvinneleg slektning, var det også arvingen som skulle skjere pil, men dersom han ikkje gjorde det, kunne drapsmannen gjere det sjølv. I dette tilfellet var det heilt rimeleg sidan drapsmannen hadde størst interesse i å få saka opp på tinget.

Bodstikka som vart kalla *kross*, var det alltid presten som hadde ansvar for å skjere og sende ut. Presten vert truga med bøter til biskopen om han ikkje sender ut krossar, eller *missker* ("skjer feil") eller ikkje *re-flar* ("granskar") dei (Eldre Frostatingslov II 22⁵⁵). At presten skal granske krossane, tyder på at han ikkje alltid skar krossane sjølv, men han hadde ansvaret.

46 NgL I, 102–03.

47 NgL II, 200–01.

48 NgL I, 103–04.

49 NgL II, 46.

50 NgL II, 56–58.

51 NgL I, 60.

52 NgL I, 66.

53 NgL I, 270.

54 NgL II, 58–58.

55 NgL I, 137–38.

Som vi har sett, fekk kongens ombodsmenn ansvar for å sende ut bodstikka for å kalle inn til ting. Det var også kongens ombodsmenn som var ansvarlege for å sende ut bodstikke når kongen trong hestar til transport (Landslova III 15⁵⁶). Kongens ombodsmann kunne også kalle inn heradstinget for å samle folk til å inspisere vegane (Landslova VII 46⁵⁷). Om det har vore gjort brot mot den kyrkjelege lovgjevinga, kunne årsmannen til biskopen kalle saman heradstinget med å sende ut bodstikke. Når ein styrmann kalla folk saman for å få hjelp til å setje skipet fram eller ut, eller når skipbrotne kalla saman folk med bodstikke får å få hjelp til å berge skip eller last, så er det menneske som treng hjelp, som brukar retten lovene gjev dei til å tilkalle hjelp. Retten til å kalle inn eit ekstraordinært heradsting ser det ut for at alle har, kvinner så vel som menn. Det ser vi av at det finst dømme i lovene på at kvinner stemmer ting, t.d. Eldre Borgartings kristenrett II 9⁵⁸ og Yngre Borgartings kristenrett 26.⁵⁹

KVEN GJEKK MED BODSTIKKA?

Å gå med bodstikka, same kva type bodstikke det var, var ei offentleg plikt. Landslova VII 54⁶⁰ presiserer at den som går med bodstikka skal kunne *hyggja fyrir orði og eiði* (“svare for ord og eid”) Uttrykket seier ikkje heilt klart kor vaksne dei som går med bodstikka,

må vere. I fleire tilfelle der dette uttrykket er brukt i lovene, er det kombinert med eit krav om at personen må vere *fulltíða* (“fullvaksen, myndig”), etter dei fleste lover vil det seie 15 år, og uttrykket *hyggja fyrir orði ok eiði* i norske mellomalderlover har vore forstått slik at den det gjeld, må vere fullvaksen.⁶¹ Men det spørst om uttrykket også kan brukast med ei litt mindre presis tyding i lovene. Det ligg i uttrykket *hyggja fyrir eiði* at det er knytt til minstealder for å avleggje eid, og *hyggja fyrir orði* er truleg knytt til minstealder for å vere vitne. Etter norske lover var ikkje denne minstealderen alltid den same som alderen då ein vart myndig. Kong Erling Magnusson avla t.d. kongeeiden då han var åtte år,⁶² og etter Frostatingslova IV 5⁶³ kunne born heilt ned til åtte år vere heimsoknarvitne, dvs. bere vitnemål om at nokon var overfallen i heimen. Etter Frostatingslova II 23⁶⁴ går det også klart fram at yngre menneske enn dei som er fullvaksne, kan bere bodstikka. Der er det sagt at den som går med kross eller tingbod (*þingboð*) ikkje skal vere yngre enn 12 vintrar, og det er presisert at det gjeld begge kjønn. At gutar og jenter som enno ikkje var fullvaksne, kunne bere bodstikka, er eit vik-

61 Ebbe Hertsberg tolka uttrykket i “Glossarium,” 146, som “være naaet til fuld myndighedsalder,” og denne forståinga av uttrykket har seinare festa seg. Uttrykket *hyggja fyrir orði ok eiði* er også brukt i dei islandske lovene frå fristatstida, og her er uttrykket eit par stader knytt til 12-årsgrensa for gutar. Sjå Grágás (1852, a 53 og Grágás (1879), 312–13.

62 *Heimskringla*, Uphaf Magnús konungs Erlingssonar, kap. 22.

63 NgL I, 159.

64 NgL I, 138.

56 NgL II, 46.

57 NgL II, 132–33.

58 NgL I, 356.

59 NgL II, 305.

60 NgL II, 139.

tig poeng, for det betyr at dei unge kunne få oppgaver som kravde kunnskapar som var med på å sosialisere dei inn i samfunnet.

At born yngre enn 12 år ikkje kan gå med bodstikka, viser at dette var ei viktig oppgave som måtte utførast raskt og ansvarsfullt, og den munnlege beskjeden som følgde med bodstikka, måtte kome klart fram. Bodstikka som hadde form som ein pil, er ikkje nemnd i Frostatingslova II 23. Denne varsla dei mest alvorlege sakene, og her ser det ut for at krava til dei som gjekk med bodstikka var større, desse bodstikkeberarane måtte truleg vere fullvaksne. Særlege strenge reglar galdt for bodstikka som varsla åtak på landet, denne skulle følgjast av tre fullvaksne menn (Landslova III 3⁶⁵). Normalt ville bodstikka vere send rundt innanfor området til eit herad, skipreide eller kyrkjesokn, men bodstikka som varsla krig, skulle gå både sjøvegen og landvegen over heile landet. Å få denne bodstikka fram hadde lendmennene eit hovudansvar for etter lova (Eldre Gulatingslov 312⁶⁶), men alle hadde plikt til å stille opp med skip, mannskap og utstyr, det galdt kvinner som menn. Eldre Gulatingslov 312 seier at dersom bodstikka kjem til ein gard som er styrt av ei kvinne som er *ein firi sér* (“einsleg”), så skal ho stille opp med skip, mat og mannskap om ho har det.

KVEN SKULLE TA MOT BODSTIKKA?

Lovene gav også reglar for kven som skulle motta bodstikka. Eldre Eidsivatings kristenrett I 10⁶⁷ slår fast at *þem skal kross bera er bæztr er a bæ* (“til den skal ein bere krossen som er den fremste på garden”). Ifølgje Landslova VII 54⁶⁸ skulle bodstikka leverast til husbonden, men om han ikkje var heime, var det husfrua som skulle ta mot bodstikka. Om ingen av dei var heime, så skulle vaksen son ta mot bodstikka, og om der ikkje var ein vaksen son, så var det vaksen dotter som hadde ansvaret for å ta mot bodstikka og få henne vidare. Om korkje husbondsfolket eller vaksne born var heime, var det *bryti* (“gardsstyrar/dreng”) som skulle ta mot, og etter han den beste mannen i huset. Denne rekkefølgja viser rangordninga i hushaldet. Som ventande har husbonden høgst status, men ein skal leggje merke til at husfrua rangerer høgare enn vaksen son, og dottera i huset vil, så sant ho er vaksen, rangere høgare enn ein mannleg gardsstyrar eller dreng.

Lovene inneheld også reglar for korleis bodberaren skal gå fram dersom ingen er heime. Etter Eldre Gulatingslov 131⁶⁹ skal den som bar bodstikka, feste henne over døra. Landslova VII 54⁷⁰ seier at bodstikka skal setjast i høgsetet og støttast opp, eller

65 NgL II, 35–36.

66 NgL I, 102–03.

67 NgL I, 378.

68 NgL II, 139.

69 Teksta er litt uklar, for det er ikkje direkte sagt at dette skal skje dersom ingen er heime, men det må vere det som er meininga.

70 NgL II, 139.

dersom dei ikkje kan kome inn, skal bodstikka bindast over døra. I begge tilfella er meininga at bodstikka skal vere lett å sjå. Når folket kjem heim, må bonden gå tilbake til den garden bodstikka kom frå, for å få vite kva bodskapen var. Den som tok mot bodstikka, var ikkje nødvendigvis den som bar henne vidare, men ansvaret for å få henne vidare til neste gard, kvilde på denne personen.

VEGEN FOR BODSTIKKA

Dei norske lovene inneheld detaljerte føresegner om leia for bodstikka. Leia bodstikka skulle berast innanfor det lokale området som hadde felles ting, vert omtala som *boðleið* *boðslóð* eller *boðferð*. Det har vore heilt fastlagt kvar denne vegen gjekk, slik at alle som fekk bodstikka, har vist kva gard ho skulle førast vidare til (sjå Eldre Gulatingslov 19,⁷¹ 131,⁷² Landslova VII 56⁷³). Etter reglane skulle bodstikka gå til vinterbustaden og ikkje til sætrane eller fjella. I prinsippet skulle alle fastbuande få bodstikka. Eit einaste unntak møter vi i Eldre Eidsivatings kristenrett I 15.⁷⁴ Dette gjeld menneske som bur på *stokkland*, dvs. nyrydningar inne i skogen. Dette var truleg menneske som budde så langt frå andre at det var praktisk umogeleg å nå dei med bodstikka. Dei detaljerte reglane for bodstikka viser at ein rekna med at bodstikka måtte overnatte, og det fanst også reglar for kor lang tid i førevegen, for t.d. messe eller

faste, bodstikka skulle sendast ut (Eldre Frostatingslov II 22⁷⁵). Desse føresegnene viser at vegen for bodstikka kunne vere lang sjølv innanfor same herad, skipreide eller kyrkje-sokn. Det fanst reglar for korleis vegen for bodstikka skulle gå dersom nye buplassar vart tekne opp i allmenningen (Landslova VII 53⁷⁶) eller flytta bort frå vegen der bodstikka tidlegare hadde gått (Eldre Eidsivatings kristenrett I 11,⁷⁷ Landslova VII 54⁷⁸). Reglane for bering av bodstikke har truleg gjort sitt til at det var nødvendig å ha faste stiar og reiseruter innanfor eit tingområde. Det ville sjølvstakt ha gått stiar mellom grannar og bygder sjølv om ein ikkje hadde ordninga med å bere bodstikke. Men bruken av bodstikka som samfunnet sitt kommunikasjonssystem førte til at det vart etablert det vi nærmast kan kalle eit offisielt nettverk av stiar som batt saman heile landet.

HADDE BODSTIKKA TEKST?

Bodstikkene i nyare tid var gjerne forma som ein sylinder, og inn i denne kunne ein plas-sere den skriftlege teksta som styresmaktene sende ut for å verte opplesen for folket. Det er truleg dette biletet av bodstikka i kombi-nasjon med skriftleg tekst frå nyare tid som er bakgrunnen for ideen som av og til dukkar opp, om at bodstikkene i mellomalderen også hadde tekst. I den usignerte artikkelen

71 NgL I, 11.

72 NgL I, 55–56.

73 NgL II, 140.

74 NgL I, 380.

75 NgL I, 137–38.

76 NgL II, 138.

77 NgL I, 378–79.

78 NgL II, 139.

“Budkafle” i *Nordisk Familjebok* frå 1905 kan ein lese følgjande:

Däraf att budkaflarna stundom försågos med runor eller märken för att beteckna anledningen till kringsändandet, härledas uttrycken “uppskära budkafle” ock “skera up her-qr.”⁷⁹

Også i vitskaplege artiklar, som t.d. i artikelen “budstikke” i *Kulturbistorisk leksikon för nordisk medeltid*, lever ideen om runeskrift på bodstikkene, her skriv John Granlund:

Under medeltiden voro b. ej alltid försedda med tecken ell. inskription utan bestodo sannolikt av ett litet runt trästycke, en avbarkad grenstump ell. dylikt,...⁸⁰

Dette er forsiktig uttrykt, men viser at Granlund ikkje ser bort frå at det har vore inskripsjon på bodstikkene i mellomalderen, han ser det faktisk som ganske normalt. Det skal også innrømmast at i dei norrøne lovtekstene finst det ein del formuleringar som kan få ein til å stusse på om det berre var forma på bodstikka og den munnlege beskjeden som gav informasjonen.

For det første ser det av lovtekstene ut for at ny bodstikke skulle skjerast for kvar utsending. Ein skulle tru at gjenbruk av bodstikkene ville vere ein god ide dersom forma på bodstikka var det einaste ein måtte passe på, men kanskje skal ein ikkje ta lovformuleringane for bokstaveleg her, kanskje fanst det

ein visst gjenbruk sjølv om lovtekstene tyder på noko anna? Det finst også formuleringar som kan tyde på at å skjere bodstikke ikkje alltid var så enkelt at alle og einkvar kunne gjere det. Eldre Gulatingslov 32⁸¹ seier t.d. at dersom ein mann har vorte ubotamann, dvs. har gjort eit brotsverk som det ikkje kan bøtast for, *oc hevir eigi sakar abere styrk til æða kunnasto at skera orvar upp. þa er hann þo ubota maðr iamvel sem aðr* (“og saksøkjaren ikkje har styrke eller kunnskap til å skjere opp piler, då er han like fullt ubotamann som før”). Ordet *styrk* kan ha litt ulike tydingar, det kan bety “styrke, makt,” og då kunne forklaringa vere at saksøkjaren ikkje har styrke i hendene, men at han ikkje skulla ha kunnskap til å skjere ein pil, verkar ikkje som ei rimeleg tolking. Her er det sjølv sagt nærliggjande å tenkje på tekst eller teikn av noko slag. Men det kunne kanskje også tenkjast at lova viser til situasjonar der saksøkjaren ikkje var ved sine fulle fem, og at det ikkje fanst andre som kunne overta rolla. Det er kanskje ei litt søkt forklaring, men truleg likevel den rette.

Lovene har fleire stader formuleringar som viser at det var mogeleg å *skera rangt* eller *misskera* (sjå t.d. Eldre Gulatingslov 314,⁸² Eldre Frostatingslov II 22,⁸³ Landslova III 16⁸⁴). Isolert sett kunne desse uttrykka lett tolkast slik at bodstikkene hadde tekst eller teikn, men ein analyse av desse uttrykka

79 “Budkafle,” 514.

80 Granlund, “Budstikke,” 341.

81 NgL I, 20.

82 NgL I, 103–04.

83 NgL I, 137–38.

84 NgL II, 46.

i kontekst viser at dei tyder å skjere bodstikke og sende ut utan grunn eller på feil tidspunkt.

Eit anna uttrykk som også kunne indikere tekst, er å *leggja nafn á qr/bod* (“leggje namn på pila/bodet”). Dette uttrykket møter ein både i samband med innkalling til drapsting og andre ting (sjå Eldre Gulatingslov 131⁸⁵ og 151⁸⁶). Men Ebbe Hertzberg har ei tolking av uttrykket i “Glossarium” til *Norges gamle Love* som ikkje reknar med tekst. Han meiner uttrykket er brukt “om at sende muntlig beskjed om en persons navn med den omløbende budstikke for derved at stævne ham til frammøde paa thinget.”⁸⁷

Den føresegna i lovene som kanskje gjev det sterkaste indisiet på at der i nokre høve kan ha vore noko anna enn forma på bodstikka og den munnlege beskjeden som var med på å overbringe den rette bodskapen, finn ein i Eldre Frostatingslov II 22.⁸⁸ Dette gjeld krossar presten skal sende ut framfor heilagdagrar og fastedagar, og lova seier: *En ef hann skær eigi sem mællt er eða misker hann krossa eða reflar hann eigi þa giallde hann biskupi .iij. aura firir huern kross er eigi for at greiða* (“men om han ikkje skjer som fastsett eller om han skjer krossar rangt [dvs. til rang tid] eller ikkje granskar dei, då skal han betale biskopen tre aurar for kvar kross som det ikkje gjekk greitt med”). Det er verbet *refla* (“granske”) som er interessant her. Men kva

kan der ha vore å granske? Kan det kanskje tenkjast at desse krossane som presten sende ut, har hatt ulike teikn for messe og for faste?

Bodstikker frå mellomalderen finst ikkje overleverte, eller vi har i alle fall ikkje klart å identifisere gjenstandar frå mellomalderen som bodstikker, og difor er det vanskeleg å kome til sikre konklusjonar om korleis dei såg ut. Det var svært viktig at den bodskapen bodstikkene skulle formidle, kom raskt fram og vart rett forstått. Difor er det svært lite truleg at dei inneheldt tekst. Kunnskapane i å skrive og lese runer kan i mellomalderen ha vore meir utbreidde enn det vi har trudd. Det store talet på runepinnar som har kome fram i norske bygravingar, særleg på Bryggen i Bergen, kan tyde på det, men denne kunnskapen var likevel ikkje så utbreidd at informasjon som skulle ut til alle, kunne basere seg på skrift. At bodstikka var følgd av ein munnleg bodskap går dessutan klart fram av samanhengen fleire stader, m.a. av Landslova VII 54⁸⁹ som seier at dersom bodstikka kjem til ein gard der ingen er heime, og dei finn bodstikka når dei kjem heim, då skal bonden gå til den som bar bodstikka til han, og spørje kva bodet var. Det ville dessutan vere unødig tidkrevjande å skjere sjølv korte inskripsjonar i ei bodstikke, for normalt ville det vere fleire bodstikker som skulle sendast ut i ulike retningar. Men enkle teikn, t.d. for faste og messe, kan vi ikkje sjå bort frå var brukte. Vi ser av lovene (Eldre Frostatingslov

85 NgL I, 55–56.

86 NgL I, 60.

87 NgL V, 389.

88 NgL I, 137–38.

89 NgL II, 139.

VII 14⁹⁰) at dei heldt greie på manntalet i samband med leidangsplikter ved å setje eit hakk i eit kjevle. Enkle, nærmast sjølvforklarande teikn, ser vi altså er i bruk, og vi kan ikkje sjå bort frå at slike teikn også kunne vere brukte på bodstikker.

REGLANE FOR BODSTIKKA SOM KJELDE TIL KUNNSKAP OM SAMFUNNET

Reglane for bodstikka ser ut til å ha vore ganske like over heile landet, og det er ingen store endringar å sjå frå dei eldre landskapslovene til Landslova (1274). Den lova som har den mest avstikkande regelen i samband med å sende ut bodstikke, er Eldre Gulatingslov som gjev enkja rett og plikt til å kalle inn til drapstinget.

Noreg i mellomalderen var eit grisgrent land. Ute på landsbygda var det ofte langt mellom gardane, og bygdelaga som hørde til same herad, skipreide, eller kyrkjesosn kunne vere skilde av fjell, skogar, fjordar og havstykke. Kyrkjeklokkene som kalla folk til kyrkje i byar og landsbyar, måtte ha hjelp av bodstikka der det var langt mellom gardane. Dei administrative og kyrkjelege einingane i tynt folkesette strok kunne strekkje seg over relativt store geografiske område, og ein skulle tru dette førte til at ikkje alle hadde god oversikt over kven som budde innanfor det aktuelle området. Men føresegnene i norske lover om bodstikkene av ulike typar gjev eit bilete av eit samfunn som var svært godt

organisert på grunnplanet og der det fanst oversikt over alle som hørde til i området. Manntalstinga viser at det til ei kvar tid fanst oppdaterte oversyn over alle som budde i eit område. På heradstinga, også på dei samankalla drapstinga i heradet, ville tingforsamlinga i mange saker felle dom. Då var regelen at minst 27 eller $\frac{1}{4}$ av tingforsamlinga måtte vere til stades (sjå t.d. Eldre Gulatingslov 151⁹¹). Det fortel også at menneska i dette samfunnet har full oversikt over kvarandre, elles kunne dei ikkje vite når $\frac{1}{4}$ hadde innfunne seg på tinget.

Innanfor kvart område for heradsting, skipreide eller kyrkjesosn på landet var alle menneska på alle gardar der det budde folk, bundne saman i ei informasjonskjæde. Alle skulle i prinsippet kjenne ansvaret for å sende ut bodstikka, føre henne vidare, og dei visste kva gard bodstikka kom frå og kvar ho skulle førast. I nokre tilfelle skulle bodstikka gå over vidare område. I tilfelle av krig skulle bodstikka gå over heile landet, og som vi har sett, skulle bodstikka i nokre høve gå over fleire fylke, t.d. gjennom alle fylka i Trøndelag. Etter kva reglar bodstikka vart førd frå eit herad eller skipreide til eit anna, frå eit fylke til eit anna, eller frå eit lovdistrikt til eit anna, ser vi ikkje i detalj av lovene. Den store oversikta menneska i det norske mellomalderssamfunnet hadde over menneska i nærområda som dei samhandla med om felles oppgåver, kan ikkje ha vore den same når ein

90 NgL I, 202.

91 NgL I, 60.

kjem utanfor lokalsamfunnet. Men der har like fullt vore faste kommunikasjonslinjer.

Det er også verdt å leggje merke til at reglane for å skjere og sende ut bodstikke er ei viktig kjelde til korleis kvinnene inngår i dette samfunnet som heile tida må samhandle om felles oppgåver. Reglane for utsending av bodstikke viser at dei var involverte i samfunnslivet med både rettar og plikter. Landslova VII 54,⁹² som seier at husfrua skal ta mot bodstikka om husbonden ikkje er heime, sjølv om der finst ein vakse son, er truleg det klaraste dømet vi har i lovene på husfrua sin status i heimen. Etter Gulatingslova 151⁹³ spelar enkja etter den drepne ei svært viktig rolle i den påfølgjende rettsprosessen sidan det er ho som skal skjere opp pil og kalle saman drapsting, og når det, etter denne lova, også er enkja som kan bestemme om det kan fellast dom der og då, så ser vi at kvinnene kunne ha ei viktig rolle å spele på tinget. Vi ser at også kvinner hadde plikt til å få fram bodstikka i krigstid (Eldre Frostatingslov 312⁹⁴). Eldre Frostatingslov II 23⁹⁵ reknar med at både kvinner og menn gjekk med bodstikka. Retten til å kalle saman ting for å få dom i eigne saker, som ville skje ved å sende ut bodstikke, galdt kvinner så vel som menn. Kvinner som styrte gard, hadde også rett til å møte på dei lokale tinga når bodstikka kalla inn (Eldre Gulatingslov

131,⁹⁶ Landslova VII 56⁹⁷). Her går det rett nok fram at kvinner kunne velje om dei vilde møte eller ikkje. Men det finst også lover som seier at kvinner skal møte på tinget, det gjeld manntalstinget (Eldre Frostatingslov VII 8⁹⁸). Etter denne lova må kvinner, akkurat som menn, ha gyldig forfall for ikkje å møte opp når tingbodet kom. Sidan dei lokale tingforsamlingane i mange tilfelle felte domar, må kvinnene som møtte på dei lokale tinga, også ha inngått i den dømande tingforsamlinga.

Reglane for bodstikka gjev eit bilete av eit samfunn der initiativa til å setje handlingar i gang til beste for samfunnet dels kjem som lovpåbod ovanfrå, dels i lovs form seier når einskildmenneske skal sende ut bodstikke i eiga interesse, og dels opnar for at einskildmenneske etter eiga vurdering kan sende ut bodstikke og kalle saman ting for ved lov å få løyst eigne saker. Særleg det siste vitnar om eit samfunn som var ganske “sjølvgåande” på grunnplanet og som løyste sine eigne saker utan mykje innblanding utanfrå og ovanfrå. Eit døme på det har vi t.d. i Eldre Frostatingslov II 22.⁹⁹ Her er det presten som stemner til ting den som ikkje har sendt vidare kross-bodstikka. Om syndaren på det samankalla tinget ikkje vil betale den bota som følgjer med dette, så skal presten oppfordre bøndene på tinget til å følgje seg til den skuldige for å konfiskere bota, no auka

92 NgL II, 139.

93 NgL I, 60.

94 NgL I, 102–03.

95 NgL I, 138.

96 NgL I, 55–56.

97 NgL II, 140.

98 NgL I, 199–200.

99 NgL I, 137–38.

til det dobbelte, og presten og bøndene deler bota mellom seg. Her er praksis ikkje svært ulik praksis på Island, som mangla utøvande makt. Skilnaden er at i dei norske lovene anar ein kongsmakta i bakgrunnen dersom ikkje bondesamfunnet ordnar opp på eiga hand. Om bøndene, i dømet ovanfor, ikkje vil følgje presten og konfiskere godset til den skuldige, vert dei truga med bøter.

Eit anna godt dømme finst i Eldre Gulatingsslov 121.¹⁰⁰ Her kan ein mann som meiner ein annan har teke arven hans, stemne den skuldige til tinget, Om han kan prove at han har rett, skal tingforsamlinga tildømme han arven, og dei skal følgje han til den som har tilrana seg arven, og konfiskere godset. Kongen kjem igjen inn i biletet berre ved å gje bøter om ikkje alt går som det skal.

Heile samfunnet frå kongens og biskopens ombodsmenn, tingforsamlinga, den vanlege mann og kvinne og born ned til 12 år hadde ei rolle å spele i det nettverket bodstikkene representerte og som batt landet saman. For dei unge vart det å gå med bodstikka og det munnlege bodet som følgde med, ei innføring i lovene og rettsvesenet, og i korleis samfunnet samhandla. Den veksande kongemakta førte til at kongens ombodsmenn stadig fekk ei sterkare stilling i rettsvesenet, både når det galdt å kalle saman ting, reise saker og dømme i saker, og bodstikkene vart meir og meir ein reidskap for styresmaktene i kommunikasjonen med folket. Men i saker som ikkje galdt alvorlege brots-

verk, og involverte dom og straff, men der det vart varsla fare, folk skulle kallast saman for å løyse felles oppgåver eller gje hjelp, spelte bodstikkene ei viktig rolle i organiseringa av samfunnet på grunnplanet ut heile mellomalderen og endå lenger.

BIBLIOGRAFI

“Budkafle” (anonym art.). I *Nordisk Familjebok. Konversationslexikon och Realencyklopedi* IV, 513–14, redigert av Bernhard Meijer. Stockholm: Nordisk Familjeboks Förlags Aktiebolag, 1905.

Finsen, Vilhjálmur. “Ordregister.” I *Grágás. Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 351 fol. Skálholtsbók og en Række andre Haandskrifter*, redigert av Vilhjálmur Finsen, 579–714. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel, 1883.

Granlund, John. “Budstikke (eller budkavl): Sverige.” *Kulturbistorisk lexikon för nordisk medeltid* II, 340–42. Malmö: Allhems Förlag, 1957.

Grágás. Det Kongelige Biblioteks Haandskrift. Redigert av Vilhjálmur Finsen. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel, 1852.

Grágás. Staðarhólsbók. Redigert av Vilhjálmur Finsen. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel, 1879.

Grieg, Sigurd. “Budstikke (eller budkavl).” I *Kulturbistorisk lexikon för nordisk medeltid* II, 338–40. Malmö: Allhems Förlag, 1957.

Hertzberg, Ebbe. “Glossarium.” I *Norges gamle Love indtil 1387 V*, redigert av Gustav

100 NgL I, 53.

- Storm og Ebbe Hertzberg, 57–760. Christiania: Grøndahl & søn, 1895.
- Holberg, Ludvig. *Dannemarks og Norges Beskrivelse*. København: Johan Jørgen Høpf-fnes, 1729.
- Håtveit, Ole Kristian. Kongelig Krigføring i tidlig middelalder. En komparativ undersøkelse av den norske formen for krigføring med den europeiske. Masteroppgave i historie, Institutt for arkeologi, konservering og historie (IAKH), Universitetet i Oslo, 2014.
- Karker, Allan. “Budstikke (eller budkavl): Danmark.” I *Kulturbistorisk lexikon för nordisk medeltid* II, 342. Malmö: Allhems Förlag, 1957.
- NgL I = *Norges gamle Love indtil 1387* I. Redigert av R. Keyser og P. A. Munch. Christiania: Chr. Grøndahl, 1846.
- NgL II = *Norges gamle Love indtil 1387* II. Redigert av R. Keyser og P. A. Munch. Christiania: Chr. Grøndahl, 1848.
- Snorri Sturluson. *Heimskringla*. Redigert av Finnur Jónsson. København: G. E. C. Gads Forlag, 1911.
- Taranger, Absalon. “Budstikke.” I *Salmonsens Konversationsleksikon* IV, andre utgåve, 211–12, redigert av. Chr. Blangstrup. København: A/S J. H. Schultz Forlagsboghandel, 1916.

NÁTTVÍG ERU MORÐVÍG.

DUNKELHEIT UND NACHT IN DER *EGILS SAGA SKALLAGRÍMSSONAR*

Jan Alexander van Nahl

Íslensku- og menningardeild, Háskóli Íslands, Reykjavík

GELEHRTE HYMNEN AN DIE NACHT

„La nuit n’a pas la faveur des historiens“—die Nacht gehört nicht zu den Lieblingsthemen des Historikers.¹ Diese Feststellung des Romanisten Daniel Ménager aus dem Jahre 2005 sei als Ausgangspunkt der Betrachtung gewählt. Eine bemerkenswerte Feststellung, haben Dunkelheit und Nacht den Menschen doch fraglos seit jeher beschäftigt. Schöpfungserzählungen aus aller Welt offerieren Erklärungsversuche zu Existenz und Wechsel von Licht und Dunkelheit, von Tag und

Nacht. In Genesis 1,2 werden die *tenebrae*, wird die Finsternis als Urzustand der Erde genannt; die Schaffung des Lichtes ist der folgende Schöpfungsakt, der Kontrast von Dunkelheit mit Licht der eigentliche Beginn. Dieser biblischen Darstellung ist eine fundamentale Herausforderung bereits eingeschrieben: Wie kann die Dunkelheit, die allgegenwärtig erscheint und sich der aktiven Wahrnehmung doch entzieht, begriffen werden?² Einen Versuch der Definition

1 So der Klappentext bei Ménager, *Nuit*. Sämtliche Übersetzungen (Quellen und Forschungsliteratur) im vorliegenden Beitrag sind die des Verfassers.

2 Gelöst ist diese Problematik bis heute nur zum Teil: Dass die irdische Dunkelheit durch den Erdschatten entsteht, ist bekannt. Was aber die kosmische Finsternis bedingt, den Umstand also, dass dem menschlichen Auge der Nachthimmel trotz tausender sichtbarer Sterne dunkel erscheint, darüber wird bis heute gelehrt

und damit Klärung unternahm im frühen 8. Jahrhundert der ehrwürdige Beda in Kapitel 7 seines Werkes *De temporibus ratione*: „Est autem nox solis absentia,³ die Abwesenheit der Sonne macht die Nacht aus—eine Definition, die sich an Isidor orientieren mag, die aber nüchterner erscheint als dessen Bemerkung in den *Etymologiae* (um 630 n. Chr.): „Noctem autem fieri, [...] quia longo itinere lassatur sol, et cum ad ultimum caeli spatium pervenit, elanguescit ac tabefactus efflat suos ignes,⁴ (Nacht entsteht, weil die Sonne von ihrer langen Reise ermüdet ist, und wenn sie in den letzten Abschnitt des Himmels gekommen ist, ermattet sie und vergeht im Verschwinden ihrer Feuer).

Der Zeitabschnitt der Nacht ist damit nicht *per se* negativ konnotiert: Die Nacht kann ja auch, davon zeugt bereits die biblische Überlieferung, als Zeit der Ruhe und Erholung gelten, „zum Nutzen des Menschen und überhaupt aller Lebewesen.“⁵ Auch Isidor notierte: „Noctis autem et diei alternatio propter vicissitudinem dormiendi vigilandi que effecta est, et ut operis diurni laborem noctis requies temperet,⁶ (der Wechsel von Nacht und Tag besteht auch deshalb, um den

Wechsel von Schlafen und Wachen zu ermöglichen, sodass die Mühe des Arbeitstages durch die Nachtruhe gemäßigt wird). Wenn aber das die Nacht ausmachende Phänomen der Dunkelheit allein am lichten Tag, im Sinne einer Antinomie bemessen werden kann, dann liegt darin doch eine latente Wertung; bereits bei Isidor findet sich die volksetymologische Erklärung: „Nox autem a nocendo dicta, eo quod oculis noceat“⁷—die Nacht schadet (*nocere*) dem Auge! So schlicht diese kontrastiven Begriffsbestimmungen erscheinen mögen, so erfassen sie doch das aus menschlicher Sicht Wesentliche. Die Dunkelheit ist ein Naturphänomen, das in seiner unabänderlichen Wiederkehr unser Leben bestimmt. Primär auf visuelle Orientierung angewiesen, ist die Dunkelheit ein Zustand, der uns Menschen, sobald er wahrnehmbar einsetzt, paradoxerweise der Wahrnehmung unmittelbar abträglich erscheint. Die Welt wirkt plötzlich schemenhaft, wir können nicht mehr mit Gewissheit erfassen, was um uns herum passiert. In einer psychologisch-philosophischen Deutung könnte man gar sagen, dass die Welt als solche im Dunkeln in Zweifel gezogen ist.⁸

spekuliert. Vgl. auch Friese, *Nacht*, 11: „Schatten haben etwas Verwirrendes an sich, da sie nichts zu sein scheinen, jedenfalls nichts Greifbares. Sie gehören nicht zur realen Welt, wenn man daran denkt, dass ‚Realität‘ sich vom lateinischen Wort *res* ableitet, das für eine greifbare Sache steht.“

3 *De temporibus*, hg. Jones, 193.

4 *Etymologiae*, hg. Lindsay, o. S. (5,31,3).

5 Becker, „Nacht“, 580; zur historischen Einordnung vgl. auch Boiadjev, *Nacht*, 417–27.

6 *Etymologiae*, hg. Lindsay, o. S. (5,31,2).

7 *Etymologiae*, hg. Lindsay, o.S. (5,31,1).

8 Vgl. Boiadjev, *Nacht*, 25: „Die ontologische Macht der Nacht ist in der Tat im Vergleich zu der des Tages unendlich reduziert.“ Wohl kann die moderne Wissenschaft erklären, warum dem Menschen Probleme nachts größer erscheinen; hier spielt das Hormon Melatonin (*melas* = schwarz) eine zentrale Rolle. Aber hinter solcher Forschung wird man wiederum die Grundbeobachtung sehen dürfen, dass die menschliche Psyche nachts anders zu funktionieren scheint. Sicherlich ist es insofern kein Zufall, dass in den germanischen Sprachen das

In diesen wenigen Bemerkungen wird deutlich, dass sich der Themenkomplex ‚Dunkelheit und Nacht‘ mühelos im Zentrum einer mentalitätsgeschichtlichen Debatte verorten ließe. Dann allerdings verwundert Ménagers Behauptung, der Historiker habe an der Nacht grundsätzlich wenig Interesse. Selbst untersuchte er 2005 die Rolle der Nacht in der Literatur der Renaissance, und es mag einem traditionellen Epochendenken geschuldet sein, dass er strikte zeitliche Zäsuren zog; das Buch seines Landsmannes Jean Verdon, „La Nuit au Moyen Age“ aus dem Jahre 1994, erwähnte er bloß am Rande. Verdon dem Konzept einer *histoire de mentalité* verpflichtete Monographie zur Nacht im Mittelalter war 2002 ins Englische übersetzt worden, musste sich dann aber die Kritik gefallen lassen, wenig mehr als eine inspirierende Ideensammlung zu sein.⁹ Diese Problematik einer systematischen Bewertung von Dunkelheit und Nacht mag im Hintergrund auch von Ménagers Kritik gestanden haben.

Mit dem Blick auf die französische Forschungslandschaft ist allerdings nur ein Ausschnitt erfasst. Im Gesamtblick sind in den letzten zwei Jahrzehnten derart viele Monographien zum Thema erschienen, dass der Germanist Theodore Ziolkowski bereits

2008 die Aufgabe künftiger Forschung darin sah zu erklären, „warum die Kulturgeschichte zu Beginn des dritten Millenniums so viele gelehrte Hymnen an die Nacht gerichtet hat.“¹⁰ Ein entsprechender Versuch war schon ein Jahrzehnt zuvor gewagt worden: Im Jahre 1999, gleichsam als Abschluss des zweiten Millenniums, hatte der Philosoph Walter Seitter ein Buch mit dem prägnant schlichten Titel „Geschichte der Nacht“ veröffentlicht. Aber diese Geschichte war insofern unbefriedigend, als sie von einer Betrachtung der Antike unmittelbar in die Renaissance sprang, also rund ein Jahrtausend einfach ausblendete.¹¹ Nur ein Jahr später war das Buch „Die Nacht im Mittelalter“ des Philosophiehistorikers Tzotcho Boiadjev erschienen—„eine Art Abhandlung über die kulturelle Anthropologie des Mittelalters, ein Blick auf den Menschen dieser Epoche in seiner Einstellung zu der ihn umgebenden Welt,“ wie er einleitend festhielt.¹² Es erscheint rückblickend gleichsam als Versuch, die Lücke, die Seitters Arbeit zurückließ, zu füllen—ein Unternehmen mit mäßigem Erfolg, erschwerte doch der eigenwillige Stil der 2003 vorgelegten Übersetzung ins Deutsche das Nachvollziehen des Gedankenganges.¹³

Wiederum im selben Jahre erschien der Band „Imago noctis: Die Nacht in der Kunst des Abendlandes“ der Kunsthistorikerin Bri-

Wort für Abend (*kvöld, kveld, cwiæld ...*) etymologisch mit Qual (*kvöl, kvelja, cwealm ...*), also einem Dahinsiechen verbunden ist.

9 Verdon, *Night*. Vgl. Classen, „Rezension“: „Indeed, ‘night’ in the Middle Ages deserves to be studied from many different perspectives, some of which Verdon deals with. His book provides good inspiration, but it does not always meet some of the basic scholarly expectations.“

10 Ziolkowski, „Rezension,“ 256.

11 Seitter, *Nacht*.

12 Boiadjev, *Nacht*, 8.

13 Vgl. Schirrmeister, „Rezension.“

gitte Borchardt-Birbaumer,¹⁴ zur Bedeutung der Nacht im Mittelalter betonte sie die allegorische Deutung in der Mystik: „Die Nacht ist die bevorzugte Zeit von Visionen. [...] Die finstere Nacht steht symbolisch als Zeit auf der Erde nach dem Sündenfall. [...] Das symbolische Bild der Welt als nächtliche Zeit auf der Erde ist für das ganze Mittelalter entscheidend.“¹⁵ Dass das menschliche Bewusstsein, wenn wir von dieser Position abstrahieren, nachts anders zu arbeiten scheint als tagsüber, war dann auch ein Gedanke des 2008 von der Anglistin Elisabeth Bronfen veröffentlichten Buches „Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht.“¹⁶ Doch dieses tiefere Denken war in ihrer Darstellung eine Eigenart, die dem mittelalterlichen Menschen offenbar nicht gegeben war, jedenfalls zeigte Bronfen kein nennenswertes Interesse an der reichen schriftliterarischen Überlieferung dieses Zeitraums. Erst im späten 15. Jahrhundert setzte auch das 2011 erschienene Buch des Mediävisten Craig Koslofsky an: Seiner Monographie „Evening’s Empire: A History of the Night in Early Modern Europe“ lag die Prämisse einer revolutionären „nocturnalization“ des Alltags ab 1500 zugrunde: „The early modern centuries began with an entirely new conception of the

night.“¹⁷ Einen noch größeren Wurf wagte zeitgleich der Kulturwissenschaftler Heinz-Gerhard Friese mit seinem 1300-seitigen Werk „Die Ästhetik der Nacht: Eine Kulturgeschichte“,¹⁸ das ebenfalls weniger systematisch als thematisch aufgebaut war (und das Mittelalter gehörte kaum zu diesen Themen). 2015 legte der Wissenschaftshistoriker Ernst Peter Fischer einen schmalen Band nach: „Durch die Nacht: Eine Naturgeschichte der Dunkelheit“, dem Titel folgend eine Ergänzung zu früheren Kulturgeschichten.¹⁹ Und jüngst widmete sich der Historiker Gunnar Broberg in seinem Buch „Nattens historia“ speziell der schwedischen Nacht der letzten tausend Jahre.²⁰

Ansichts dieser monographischen Publikationstätigkeit mag man Ménagers Urteil von 2005 als überholt ansehen: Dass der Historiker generell wenig Interesse an der Nacht hätte, ist angesichts von interdisziplinären Wortmeldungen aus Deutschland, Frankreich, Österreich, Osteuropa, Schweden sowie den USA nicht aufrechtzuerhalten. Vielmehr zeichnet sich im Themenkomplex ‚Dunkelheit und Nacht‘ ein längst erstarkter Interessensschwerpunkt der internationalen Forschung ab. An der Altskandinavistik ist dieses Interesse bisher gleichwohl befremdlich vorbeigegangen; im vorliegenden Beitrag

14 Borchardt-Birbaumer, *Imago*.

15 Borchardt-Birbaumer, *Imago*, 206. Auf diesen Zusammenhang verwies später auch Maria Becker, „Nacht“, 574: „Vor allem ist für den religiösen Menschen die Nacht die Zeit, in der höhere Wahrheiten offenbart werden können.“

16 Bronfen, *Kulturgeschichte*.

17 Koslofsky, *Empire*, 3.

18 Friese, *Ästhetik*.

19 2017 erschien eine Neuauflage, vgl. Fischer, *Nacht*.

20 Broberg, *Historia*. Das Buch war mir bis zum Abschluss dieses Beitrags nicht zugänglich.

soll das Thema in Grundzügen fruchtbar gemacht werden.

IM DUNKELN GELASSEN. DIE NACHT IN DER MITTELALTERFORSCHUNG

Das benannte Desinteresse ist keine Eigenart allein der Altskandinavistik. Überhaupt wurde der Themenkomplex in der mediävistischen Forschung, und hier darf man Daniel Ménagers kritische Einschätzung erneuern, meist entweder auf eine allegorische Deutung reduziert oder eben schlicht im Dunkeln gelassen;²¹ dass zudem die Vorstellung eines kulturell finsternen Mittelalters noch immer durch die Forschung geistert, sei hier am Rande bemerkt.²² Dieser *status quo* ist generell unbefriedigend, vor allem aber im Blick auf Nordeuropa. Wer einmal einen Winter in den Breiten um den Polarkreis, in einem monatelangen Zustand der Dämmerung bis Finsternis verbracht hat, der hat bemerkt, wie noch im lichtverschmutzten 21. Jahrhundert die Dunkelheit die Betriebsam-

keit dämpft, wie das Leben seiner normalen Ordnung seltsam entrückt scheint.²³ Historisch betrachtet erscheint diese Beobachtung für die mittelalterlichen Jahrhunderte auf Island umso relevanter: Die ab dem 14. Jahrhundert zunehmende Bedeutung von künstlicher Beleuchtung (zunächst in der Form des Heimleuchtens) in Städten des Kontinents erscheint für die Atlantikinsel bis weit ins 19. Jahrhundert hinein irrelevant.²⁴ Das gilt auch für die ab dem 14. Jahrhundert in Mitteleuropa nachweisbare Sperrstunde, „designed to shut the city down.“²⁵ In den wachsenden Städten auf dem Kontinent sei

21 Koslofsky behauptete zwar 2011: „In recent years several scholars have sought to assess the night in the high and late Middle Ages“ (Koslofsky, *Empire*, 13); neben einem Verweis auf Youngs und Harris, „Night“ fand bei ihm aber allein Boiadjev, *Nacht* Erwähnung.

22 Mitte der 1990er Jahre bemerkte Andreas Speer kritisch, die „unvoreingenommene Beschäftigung mit den mittelalterlichen Beiträgen zur Kosmologie und zur Naturphilosophie“ werde durch das „nach wie vor bestehende Vorurteil vom ‚finsternen Mittelalter‘“ nachhaltig gestört (Speer, „Natur“, 5). Und noch jüngst setzte Arthur Herman die Überwindung der von ihm so genannten „Dark Ages“ erst in den Jahrhunderten nach dem Jahr 1000 n. Chr. an (Herman, „Cave“, 195).

23 Am Beispiel der norwegischen Autorin Cora Sandel (1880–1974) untersuchte Dörte Linke die literarische Funktionalisierung der Nacht jenseits des Polarkreises (vgl. Linke, „Nacht“).

24 Vgl. Binding, „Beleuchtung“, Sp. 1839: „Straßenbeleuchtung ist im Mittelalter überwiegend unbekannt. Ansätze dazu finden sich v.a. in italienischen Städten des 14. und 15. Jahrhunderts sowie in Großstädten Westeuropas.“ In der isländischen Tageszeitung „Reykvikingur“ (Ausgabe 4/12, 47) wird für Reykjavík im Jahre 1894 notiert, „að götuljósín hér væru nú 62,“ (dass es hier nun 62 Straßenlaternen gäbe). Und für Ísafjörður in den Westfjorden wird für das Jahr 1898 in der Tageszeitung „Þjóðviljinn + Þjóðviljinn ungi“ (Ausgabe 8/3,4, 12) notiert: „kom það og fram í umræðunum, að bæjarstjórnin hafði helzt hugsað sér, að láta í þetta skipti nægja, að setja upp 2 ljósker, [...] og stíga svo síðar stærra spor í ‘upplýsingar’-áttina, er bæjarbúar hefðu lært að meta gatnalýsinguna,“ (in der Diskussion wurde deutlich, dass es dem Bürgermeister ausreichend schien, dieses Mal zwei Straßenlaternen aufzustellen, [...] um dann künftig stärker Richtung ‚Erleuchtung‘ [vermutlich ein Wortspiel: *upplýsing* ist die ‚Information‘ bzw. ‚Aufklärung‘, das Verb *lýsa* bedeutet aber ‚beleuchten‘] zu steuern, wenn die Einwohner gelernt hätten, die Straßenbeleuchtung zu schätzen). Für diese Hinweise danke ich Helgi Skúli Kjartansson.

25 Youngs und Harris, „Night“, 143.

es bald zu einer regelrechten Stigmatisierung von jeglicher Aktivität in den Straßen nach Einbruch der Dunkelheit gekommen: „urban authorities depicted the night as given over to criminals.“²⁶

Vor einem so gezeichneten Hintergrund bedarf die Rolle von Dunkelheit und Nacht im mittelalterlichen Island eigenständiger Untersuchung. Denn bei aller Bedrohlichkeit muss man doch voraussetzen, dass die winterliche Omnipräsenz der Dunkelheit im mittelalterlichen Norden mit einer Gewöhnung einherging: Dunkelheit und Nacht durften dem lebensnotwendigen Treiben des Alltags schlicht keinen Einhalt gebieten; die *Landnámabók* bemerkt bereits im ersten Abschnitt bezeichnend nüchtern: „en þat er víða um daga, er sol sér eigi, þá er nótt er sem lengst,“ (aber es ist tagsüber weithin so, dass die Sonne nicht zu sehen ist, wenn die Nacht am längsten ist).²⁷ Auch mag man an den Topos der Forschung erinnern, die langen Winter auf Island seien eine treibende Kraft hinter der Ersinnung und Niederschrift all der berühmten Erzählungen gewesen.²⁸

Dass Dunkelheit und Nacht in der nordischen Mythologie ihren Platz haben, kann nicht verwundern, und in der christlichen Skaldendichtung zeigt sich eine Metaphorik, in der Licht und Dunkelheit den Kampf zwischen Gut und Böse symbolisieren.²⁹ Bemerkenswert ist aber, dass auch in solchen altisländischen Erzählungen, denen allgemein ein beträchtliches Maß an Pragmatismus und Rationalität zugestanden wird, vor allem den Isländersagas und Königssagas, auffallend regelmäßig mit einem Vokabular operiert wird, das dem semantischen Feld ‚Dunkelheit‘ angehört.³⁰

Diesen Eigenarten zum Trotz ist die bisherige Diskussion über punktuelle Beobachtungen nicht hinausgekommen. Die Rolle von Dunkelheit in den Isländersagas wurde

mestalla vinnu úti við. Þá var tíminn ekki of dýrmatur til þess, að hann væri notaður til hvers kyns dægradvalar, þar á meðal bókfellsgerðar [...]. Hinn ótrúlegi fjöldi bóka, í bundnu máli og óbundnu, sem íslenzkir bændur hafa sett saman á síðustu öldum, er til vitnis um tómstundir þeirra,“ (im Winter verhinderten das Wetter und die kurzen dunklen Tage die meiste Arbeit außer Haus. Dann war die Zeit nicht zu kostbar für allerlei Kurzweil, darunter Pergamentherstellung [...]. Die unglaubliche Menge an Büchern, in Form von Dichtung und Prosa, die isländische Bauern in den letzten Jahrhunderten kompiliert haben, ist das Resultat freier Stunden).

26 Youngs und Harris, „Night,“ 145; dieses nächtliche (Un-)Sicherheitsdenken sahen Youngs und Harris präfiguriert in der volkstümlichen Vorstellung, um Mitternacht öffne sich das Tor zur Unterwelt: „as medieval people sought to fill the void in their knowledge, so the night became home to imagined horrors“ (135). Vgl. dazu Spaeth, „Terror,“ die diese Konnotation der Nacht psychologisch deutete.

27 *Íslendingabók, Landnámabók*, hg. Jakob Benediktsson, 31.

28 Nachhaltig wurde diese Einschätzung 1952 von Sigurður Nordal in einer Vorlesung am University College in London etabliert (Sigurður Nordal, „Tími,“ 207): „Á veturna komu bæði veður og skammdegi í veg fyrir

29 Hier denkt man vor allem an das Gedicht *Geisli* (wörtlich: Lichtstrahl), das dem isländischen Skalden Einar Skúlason (ca. 1090–1165) zugeschrieben wird.

30 Darunter besonders oft die Substantive *nótt* (f.), Nacht, und *myrkr* (n.), Dunkelheit, sowie das Adjektiv *myrkr*, dunkel, teils auch in Steigerungen wie *niðmyrkr*, Pechschwärze, und *niðamyrkr*, stockfinster; dazu Adjektivkomposita wie *myrkfælinn* und *myrkbræddur*, die die Angst vor der Dunkelheit kennzeichnen; und natürlich thematisch verbundene Wörter wie *kveld* (f.), Abend, und *dagr* (m.), Tag.

meines Wissens allein von Rolf Heller in einem Aufsatz aus dem Jahre 1994 angedacht, wiederum im Sinne eines Kontrastes, wenn sein Augenmerk auf den Lichtverhältnissen in ausgewählten Sagas lag. Bemerkenswert war aber Hellers Fazit, dass sich „thematisch so unterschiedliche Werke wie zeitgenössische Sagas und Isländersagas im Gebrauch dieses stilistischen Kunstgriffes weitestgehend gleichen“³¹—Licht in den Isländersagas war für Heller ein im 13. Jahrhundert etabliertes narratives Instrument zur Leserlenkung. Erinnern mag man hier weiter an den berühmten Kampf zwischen Grettir und Glámr in der *Grettis saga* (Kap. 35): Kurz bevor Grettir ihn im Ringkampf tötet, prophezeit Glámr das Ende von Grettir. Dass dieser Kampf nachts stattfindet, ist von zentraler Bedeutung.³² Man muss diese Bedeutung aber recht erfassen. Hier geht es nicht einfach um den Fluch eines dämonischen Wiedergängers, wie das Gros der Forschung meint.³³ Das Kernmoment der Szene liegt darin, dass sich Grettir erst vor dem Kontrast der im Mondlicht leuchtenden Augen von Glámr plötzlich der Dunkelheit um sich herum bewusst wird: „Nú í því er Glámr fell, rak skýit frá tunglinu, en Glámr hvessti augun upp í móti, ok

svá hefir Grettir sagt sjálf, at þá eina sýn hafi hann sét svá, at honum brygðei við,³⁴ (in dem Moment, in dem Glámr fiel, kam der Mond hinter einer Wolke hervor, und Glámr richtete seinen Blick auf ihn; Grettir hat selbst gesagt, dass dieser Anblick der einzige gewesen sei, der ihn je habe erzittern lassen.) Wohl ist Grettir weiterhin ein starker Kämpfer—aber der substanzlosen Dunkelheit (Boiadjiev nannte die Nacht einmal eine „negative Universalie“³⁵) vermag er nicht zu widerstehen, sie kann er nicht niederringen, und ihr abruptes Eindringen in seine Wahrnehmung bedeutet den zentralen Wendepunkt hin zum Untergang.

Deutlich wird in diesen wenigen Beispielen, in denen sich das bisherige Forschungsinteresse denn auch erschöpft, dass sich der Niederschlag von Dunkelheit und Nacht in der Sagaliteratur des 13. Jahrhunderts erstens nicht problemlos mit der Forschungsmeinung in Einklang bringen lässt, ein generelles Interesse am Thema sei erst ab 1500 zu verzeichnen. Zweitens kann auch eine mystisch-allegorische Deutung der Nacht für die Isländersagas keine größere Relevanz beanspruchen (selbst wenn man gelegentlichen Träumen der Figuren eine narrative Funktion zugesteht). So oft in der Forschung mit Recht der kontinentale Einfluss auf die altisländische Literatur betont worden ist,³⁶

31 Heller, „Wetterlage“, 367 f.

32 Zur Einordnung vgl. Poole, „Myth.“

33 Vgl. jüngst Kanerva, „Agents“, 51 f.: „The portrayal of Glámr in *Grettis saga*, then, could be considered a response to indigenous views of revenants as self-animating, intended to demonstrate the ‘reality’ of a demonic, or ‘unclean’ origin for the restless dead [...]. The description of Glámr in *Grettis saga* was probably influenced by Christian theological thought.“

34 *Grettis saga Ásmundarsonar*, hg. Guðni Jónsson, 121.

35 Boiadjiev, *Nacht*, 446.

36 Vgl. im Blick auf erzählende Literatur zusammenfassend Uecker, *Geschichte*; zu wissenschaftlicher Literatur grundlegend Simek, *Kosmographie*.

so scheint der Umgang mit Dunkelheit und Nacht in der Sagaliteratur doch ein eigen-tümlicher zu sein. Die eingehendere Unter-suchung des Themas könnte unser etablier-tes Bild der Sagaliteratur um eine Perspektive bereichern.

NÁTTVÍG ERU MORÐVÍG. BEOBACHTUNGEN ZUR EGILS SAGA

Im Folgenden gilt das Interesse der *Egils saga Skallagrímssonar*, die bis heute zu den Hö-hepunkten der Sagaliteratur gerechnet und bisweilen Snorri Sturluson (1179–1241) zu-geschrieben wird;³⁷ ihre Entstehung wird in den späten 1220er Jahren angesetzt. Wenige Beispiele müssen im gegebenen Rahmen ge-nügen, um die skizzierte Aufgabe zu illustrier-en und das narrative Spektrum von Nacht und Dunkelheit für die weitere Diskussion fruchtbar zu machen. Es bedarf allerdings auch keiner langen Suche, um in der *Egils saga* den Einstieg zu finden—bereits in Kap. 4 ereignet sich der erste Massenmord be-zeichnend zur dunkelsten Tages- und Jahres-zeit: „Þann vetr [...] hafði [Rognvaldr jarl] njósnir af ferðum Vémundar konungs ok kom um nótt þar sem heitir Naustdalr, ok var Vémundur þar á veizlu. Tók þar Rognvaldur jarl hús á þeim og brenndi konunginn inni

með níu tigum manna,³⁸ (in diesem Win-ter hatte Jarl Rognvaldr [ein Verbündeter von König Haraldr hárfagri] durch Spione von den Fahrten des Königs Vemundr erfahren und kam des Nachts nach Naustdalr, wo Ve-mundr bei einem Gelage war. Jarl Rognvaldr umstellte das Haus und verbrannte den Kö-nig mit neunzig Männern.) Schon in diesem ersten Beispiel wird die Ambivalenz der *nótt*, Nacht, greifbar: Einerseits ist ein Zeitraum der gesteigerten Unsicherheit benannt, an-dererseits ein Zeitraum der gesteigerten Er-folgsaussichten für bestimmte Taten.

Unter vielen Beispielen sei vergleichbar das zeitlich deutlich spätere Kap. 49 genannt: Eyvindr skreyja, Bruder der norwegischen Königin Gunnhildr, plant einen Hinterhalt gegen Þórólfr, Bruder von Egill, aber dieser trennt sich Tag und Nacht nicht von seinem Verbündeten Þórir ([þeir] skilðusk aldregi dag né nótt); eines Abends (er á leið kveldit) erschlägt Eyvindr stattdessen Þorvaldr, ei-nen Gefolgsmann von Þórólfr.³⁹ Egill geht daraufhin mit einer eigenen Truppe gegen Eyvindr vor: „þeir komu í dögum að þeim Eyvindi, þar er þeir lágu um akkeri,⁴⁰ (sie gingen Eyvindr in den frühen Morgenstun-den an, dort, wo er und seine Leute vor An-ker lagen). Eyvindr selbst kann zwar fliehen, doch viele seiner Gefolgsleute fallen. Der Er-folg dieses Unternehmens hat weitreichende Konsequenzen, da sich Egill und sein Bru-der Þórólfr anschließend dazu entscheiden

37 Einen Überblick zur Forschungsliteratur findet sich bei Álfðís Þorleifsdóttir, Parsons, Appleton, „Bibliogra-phy.“ Alle Zitate aus der *Egils saga* sind der Ausgabe *Egils saga Skallagrímssonar*, hg. Sigurður Nordal, entnommen (im Folgenden abgekürzt als *Egils saga*).

38 *Egils saga*, 10 f.

39 *Egils saga*, 124 f.

40 *Egils saga*, 126.

(müssen), Norwegen gen England zu verlassen, ohne die Ehefrau von Þórólfr, Ásgerðr, mit sich zu nehmen—eine Entwicklung, in der Torfi Tulinius ein Kernthema der Saga erkannte: Die Eifersucht von Egill auf den Bruder, die auch dessen Ehefrau betrifft.⁴¹ Erinnern könnte man hier an Kap. 40, in dem der junge Egill erfährt, dass er nicht mit Þórólfr das Land verlassen dürfe: „um nóttina eftir gerði á æðiveðr, útsynning; en um nóttina, er myrkt var ok flóð var sjóvar, þá kom Egill þar ok gekk fyrir utan tjöldin; hjó hann í sundr festar þær, er á útborða váru,⁴² (in der folgenden Nacht kam ein starker Sturm von Südwest auf. Aber in der Nacht, als es dunkel war und die Flut ihren Höhepunkt erreicht hatte, kam Egill dorthin, wo das Schiff vor den Zelten lag. Er durchschlug die Halteleinen zur Seeseite hin). Das Schiff von Þórólfr treibt in Dunkelheit und Unwetter ab—, „vera má, sagði Egill, að þá fari hvargi okkarr,⁴³ (es mag sein, sagte Egill, das niemand von uns beiden fährt). In Folge des späteren Angriffs von Egill auf Eyvindr sind dann hingegen beide Brüder gezwungen zu fahren—und diese folgenreiche Aktion im Dunkeln wirkt umso mehr metaphorisch, als Egill seinen Bruder über den geplanten Angriff im Dunkeln ließ. Die Ambiguität des Sagahelden, die Torfi in seiner psycho-

logischen Lesung andeutete, speist sich also nicht allein aus den Entscheidungen der Figuren, sondern wird durch den beständig hervorgehobenen Umstand eines durch die Dunkelheit zwiespältig gesteuerten Handelns noch verstärkt.

Einen genaueren Blick verdient auch die bereits genannte Formulierung *nótt og dag*; Der Plan von Eyvindr, Þórólfr zu ermorden, scheiterte daran, dass dieser *dag né nótt*, weder Tag noch Nacht allein war. Das erinnert wiederum an Kap. 12, in dem es um einen anderen Þórólfr, nämlich Þórólfr Kveld-Úlfsson (Onkel von Egill und dem jungen Þórólfr) geht, den ein Mann namens Hárekr Hildiríðarson beim norwegischen König Haraldr hárfagri verleumdet: „mér var sagt, at þú létir allt lið þitt jafnan með alvæpni vera eða hafðir varðhöld ørugg, bæði nótt ok dag,⁴⁴ (mir wurde gesagt, dass du dein gesamtes Gefolge unter vollen Waffen gelassen oder doch zumindest die Sicherheit Tag und Nacht gewährleistet hättest). Haraldr war „í engan lífsháska,⁴⁵ in keine Lebensgefahr geraten, weil er Tag und Nacht ausreichend Männer um sich versammelt und damit einen möglichen Hinterhalt von Þórólfr vereitelt hatte. Vor dem König vermag Þórólfr die Situation zwar temporär zu entschärfen (Kap. 16)—doch nun lässt ihn seinerseits Haraldr wissen: „mun þá engi maðr rægja þik, ef ek má yfir sjá nótt ok dag, hverjar meðferðir þú hefir,⁴⁵ (niemand wird dich mehr verleumden können, wenn

41 Torfi Tulinius, *Enigma*, 56: „His action in attacking Eyvindr skreyja, without giving Þórólfr a chance to avoid conflict [...] may be part of this plotline: Egill does not want Þórólfr to spend the winter with Ásgerðr. [...] The saga's structure is [...] extremely interesting.“

42 *Egils saga*, 102 f.

43 *Egils saga*, 102.

44 *Egils saga*, 30.

45 *Egils saga*, 40.

ich Tag und Nacht darüber wachen kann, was du treibst). Es ist bemerkenswert, dass in allen Fällen die Formulierung *nótt og/né dag* Situationen zugleich der Sicherheit und der Bedrohung markiert, dabei die Positionen aber beständig vertauscht werden: Denn auch der Vorschlag des Königs enthält ja eine Drohung gegen Þórólfr. Die Auseinandersetzung zwischen dem norwegischen Königshaus und der Familie von Egill ist ein Kernthema der Saga—über die wiederkehrende Formel von Nacht und Tag wird die anhaltende Ambiguität bis Ambivalenz dieser Auseinandersetzung gleichsam der Erzählstruktur eingeschrieben.

Ein weiteres Beispiel, in dem diese Auseinandersetzung erneut des Nachts zum Durchbruch kommt, bietet Kap. 19: Þórólfr Kveld-Úlfsson zieht nun gegen Gefolgsleute des Königs, die Brüder Hallvarðr, Sigtryggr und Þorgeirr: „En er hann kom fyrir Elfina, þá lágu þeir þar ok biðu nætr; en er myrkt var, reru þeir langskipinu upp í ána ok lögðu til bæjar þess, er þeir áttu, Hallvarðr ok Sigtryggr. Koma þeir þar fyrir dag ok slógu manngarð, æpðu síðan heróp, ok vøknuðu þeir við þat, er inni váru, ok hljópu þegar upp til vápna sinna; flýði Þorgeirr þegar út ór svefnskemmunni,“⁴⁶ (aber als er in die Elbe kam, ankerten sie dort und warteten auf die Nacht. Und als es dunkel war, ruderten sie das Langschiff den Fluss hinauf und legten bei dem Gehöft an, das Hallvarðr und Sigtryggr gehörte. Sie kamen vor Tagesanbruch dorthin, erschlugen die Wache und

riefen dann laut, und dabei erwachten diejenigen, die drinnen waren und dann sofort zu ihren Waffen liefen. Þorgeirr floh bereits aus dem Schlafzimmer). Erneut erscheint die in einem breiten Vokabular (*nótt, fyrir dag, vakna, svefnskemma*) entfaltete Dunkelheit und Nacht als Inbegriff der Ambivalenz, ist sie sowohl die Zeit der Nachtruhe, als auch die Zeit von Angriff, Chaos und Tod.

Das impliziert nun in neuerlicher Verkehrung auch das Ende von Þórólfr: „Hefir þú nú þat ráð upp tekít, er ek varaða þik mest við, er þú etr kappi við Harald konung,“⁴⁷ (jetzt hast du dich für den Weg entschieden, vor dem ich dich am eindringlichsten gewarnt habe, nämlich König Haraldr herauszufordern)—diese Wendung von Kveld-Úlfir an seinen Sohn nimmt das weitere Geschehen vorweg. Zusammen mit König Haraldr und mehreren hundert Gefolgsleuten setzt sich Hallvarðr, der den Angriff durch Þórólfr verwundet überlebte, gegen diesen in Bewegung (Kap. 22): „Ok reru nótt og dag, svá sem ganga mátti, nótt var þá farljós. Þeir komu aptan dags til Sandness eptir sólarfall,“⁴⁸ (und sie ruderten Nacht und Tag, so schnell sie konnten, und die Nacht war hell genug für die Fahrt. Sie kamen des Abends, nach Sonnenuntergang, nach Sandness). Der nächtliche Angriff von Þórólfr gegen Hallvarðr schien seine Position zu stärken, konnte er den Brüdern doch erhebliche Verluste zufügen. Nun wird er des Nachts selbst zum

46 *Egils saga*, 47 f.

47 *Egils saga*, 49.

48 *Egils saga*, 52.

Opfer—und diese Nacht früh im Jahr („þá er vár kom,“ als der Frühling kam) erschien offenbar dunkel und ruhig genug, um einen Überraschungsangriff wagen zu können, zugleich nicht mehr so dunkel, dass die Reise „nótt og dag“ unmöglich gewesen wäre. Und so, wie Þórólfr seinen nächtlichen Angriff mit irritierend lauten Rufen einleitete (æþðu síðan hróp), so macht nun erst das königliche Trompetensignal (var blásit í konungslúðr herblástr) Þórólfr auf die Anwesenheit seiner Feinde aufmerksam—und er fällt durch einen Schwerthieb des Königs.

Bereits die angeführten Beispiele zeigen, dass das Vokabular rund um Nacht und Dunkelheit in der *Egils saga* Funktionen erfüllt, die über Zeitrechnung weit hinausführen. Wiederkehrende Formulierungen in zentralen Szenen der Erzählung tragen einerseits von Beginn an zu deren Struktur bei—von den Vorfahren von Egill bis in dessen eigene Zeit—, demonstrieren andererseits in ihrer Ambivalenz eine grundsätzliche Verunsicherung des Geschehens. Diese Unberechenbarkeit, die das Verhältnis zwischen den Familien von Egill und Haraldr hárfagri prägt, findet vor allem in der Auseinandersetzung zwischen Egill und Eiríkr blóðøx, Sohn von Haraldr, vielfach Ausdruck. Nach mehrfachen Auseinandersetzungen zwischen Egill und dem Norwegerkönig, in denen es u.a. um eine Erbschaft ging, erhielt der aufgebrachte Egill von seinem Freund Arinbjörn Þórisson den bestimmten Rat (Kap. 56): „Gakk þú nú á skip þitt ok þitt foruneyti ok verið yðr, fyrir því at konungr mun eptir leita,

at fund yðvarn beri saman,“⁴⁹ (geh jetzt mit deinen Leuten auf das Schiff, und seid wachsam, denn der König wird danach streben, auf euch zu treffen). Tatsächlich traf Egill wenig später auf das Schiff von König Eiríkr—eine Gelegenheit, die er selbst nutzen wollte, um den Erzfeind auszuschalten: Egill ergriff seinen Speer, „en því að bráðum bar að, að lítt var lýst, þá renndusk skipin hjá ok er lyptingar bar saman þá skaut Egill spjóti, ok kom á þann mann miðjan, er við stýrið sat, en þar var Ketill hqðr,“⁵⁰ (aber weil alles so plötzlich geschah und es nicht sehr hell war, da fuhren die Schiffe aneinander vorbei, und als das Achterdeck beider Schiffe nebeneinander lag, da schleuderte Egill einen Speer und dieser durchbohrte den Mann, der am Steuer saß, aber dort war Ketill hqðr). Torfi Tulinius merkte richtig an: „Þegar Katli heði er lýst er sagt að hann sé líkur konungi yfirlits, en þegar Egill kastar spjótinu er tekið fram að ‚litt var lýst‘ og þar með sterklega gefið í skyn að hann hafi ætlað að drepa sjálfan konung,“⁵¹ (als Ketill hqðr beschrieben wird, heißt es, er sähe dem König ähnlich, und als Egill den Speer wirft, wird betont, dass es nicht sehr hell war, was deutlich erkennen lässt, dass er eigentlich den König selbst hatte treffen wollen). Die Morgendämmerung—„um morguninn, er ljóst var orðit varla“⁵²—täuschte Egill, der versuchte

49 *Egils saga*, 158 f.

50 *Egils saga*, 161.

51 Torfi Tulinius, „Konungur,“ 123.

52 *Egils saga*, 161.

Königsmord aber treibt die Feindschaft zwischen Egill und Eiríkr zum Höhepunkt.

Sicherlich muss nicht bei jeder Aktion im Dunkeln von Mord und Totschlag die Rede sein. Doch im unberechenbaren Wechselspiel von Erfolg und Misserfolg, von Schutz und Verderben kristallisiert sich im Gesamtblick doch eine dominante Tendenz zur Verbindung von Dunkelheit und Tod heraus. Eine explizite Wertung erfährt diese Verbindung schließlich in den Worten von Arinbjörn an Eiríkr. Arinbjörn will seinen Freund Egill vor einer *ad hoc*-Hinrichtung bewahren, wenn er dem König vorhält: „náttvíg eru morðvíg,“ nächtliche Totschläge sind Mord (Kap. 59).⁵³ Eiríkr räumt Egill daraufhin eine Gnadenfrist bis zum Sonnenaufgang ein, und es ist dieser nächtliche Zeitraum (alla nóttina til þess er lýsti), der Egill erlaubt, sein berühmtes Gedicht *Höfuðlausn*, Haupteslösung, zu ersinnen, mit dem er sich freikaufte. Bemerkenswert ist aber bereits die Schilderung der weiteren Umstände, aufgrund derer Egill überhaupt in die Gewalt von Eiríkr kam. Dessen berüchtigte Gattin Gunnhildr habe einen Zauber wirken lassen (lét seið efla), um Egill in die Hände ihres Sohns zu treiben, der mittlerweile Regent in England war. Der Sagaverfasser degradiert diese Erklärung allerdings zum Gerücht, wenn er einleitet: „svá er sagt,“ (so wird erzählt). Größere Bedeutung kommt im Zusammenhang der *ógleði* von Egill zu, einem unbestimmten Missbefinden, dass sich im Laufe des dunklen Win-

ters steigert (ok var því meiri ógleði hans, er meir leið á vetrinn).⁵⁴ Erst der Sommer bedeutet die Wendung: „er sumar kom, þá lýsti Egill yfir því, að hann ætlar að búa skip sitt til brottfarar um sumarit,“⁵⁵ (als der Sommer kam, da tat Egill kund, dass er sein Schiff zur Ausfahrt im Sommer bereitmachen wolle). Auffällig ist die zweifache Nennung von *sumar* im Kontrast zum Winter, und umso krasser tritt dann das Scheitern der Planung von Egill hervor: Seine Vorbereitungen ziehen sich so lange, dass es bereits wieder Herbst wird (tók að hausta), als er endlich in See sticht. Nicht allein aber drückt die dunkle Jahreszeit auf seine Stimmung, sie ist auch mit äußeren Gefahren verbunden: „En aptan dags, er myrkva tók, var veður hvasst,“⁵⁶ (am Abend eines Tages, als es dunkel wurde, setzte starker Wind ein). Egill und seine Gefährten sind gezwungen, nach Einbruch der Dunkelheit an der englischen Ostküste, nahe York (*Jórvík*), an Land zu gehen, wo Egill die Kunde zugetragen wird, Eiríkr sei ganz in der Nähe: „þótti honum sér óvænt til undankvámu,“⁵⁷ (da schien ihm ein Entkommen unwahrscheinlich)—und Egill sollte Recht behalten.

AUSBLICK

In einer Besprechung von *Ménagers* einleitend zitiertem Buch attestierte Daniel Martin dem Verfasser seinerzeit die Kunst, trotz

⁵³ *Egils saga*, 181.

⁵⁴ *Egils saga*, 177.

⁵⁵ *Egils saga*, 177.

⁵⁶ *Egils saga*, 177.

⁵⁷ *Egils saga*, 177.

der „perplexités“ und „difficultés“, die das Thema ‚Nacht‘ mit sich brächte, dem Themenkomplex „par petites questions humbles, d'apparence naïve, qui débouchent néanmoins toujours sur des perspectives stimulantes“,⁵⁸ ‘durch kleine und bescheidene Fragen, scheinbar naiv, aber doch stets in anregenden Perspektiven mündend’ neue Aspekte abzugewinnen—damit wäre auch für den vorliegenden Beitrag eine Zielsetzung formuliert. Denn mit den vorausgehenden Beispielen ist die *Egils saga* allenfalls punktuell erfasst. Gleichwohl erlauben bereits diese Beispiele eine Unterscheidung von fünf Konnotationen von Nacht und Dunkelheit: 1) als Zeitraum von Unsicherheit, Tod und Mord; 2) als Zeitraum erfolgsversprechender Unternehmungen; 3) als Zeitraum von Niedergeschlagenheit und Depression; 4) als Zeitraum der erholsamen Nachtruhe; 5) als Form der Zeitrhythmisierung. Die Ambivalenz dieser Konnotationen—im Sinne einer widersprüchlichen Gleichzeitigkeit—wird in dieser Zusammenschau deutlich, damit aber auch die generelle Mehrdeutigkeit der behandelten Phänomene. Dass dieses widerstreitende Spektrum durch den Sagaverfasser narrativ gezielt genutzt wurde, ist schon darin ersichtlich geworden, dass die Erwähnung von Nacht und Dunkelheit durchweg mit wichtigen Szenen der Erzählung verknüpft ist; für die Lichtverhältnisse in den Sagas erwähnte dies seinerzeit bereits Rolf Heller (siehe oben). Das in diesen Beobachtungen

nur angedeutete Muster einmal für das Gros der Isländersagas nachzuvollziehen, wäre ein eigenes Projekt wert.

Wenn das Vokabular um Dunkelheit und Nacht in der *Egils saga* narrative Funktionen erfüllt, dann stellt sich gleichwohl die Frage nach dem Mehrwert dieser Lesung; der Versuch einer vorläufigen Antwort erfolge hier im Bezug auf einige aktuelle Forschungsmeinungen. So betonte Laurence de Looze unlängst die Bedeutung des Zusammentreffens von Egill und Eiríkr in Ostengland als „crucial to our sense of who Egil is, which is to say that the discordance of this extraordinary sequence, by being harmonized into the narrative, becomes a key element of Egil's identity.“⁵⁹ Dieses Außerordentliche liege in der Komposition der *Höfuðlausn*, in der Egill als „proto-writer or proto-poet of his own life“ in Erscheinung trete,⁶⁰ womit „the patterns of the protagonist's life story in the Sagas of Icelanders“⁶¹ und schließlich der Rezipient herausgefordert seien. „The necessity of reader engagement, the attention to what may appear mere detail in the otherwise spare economy of the saga,“ betonte in einem jüngsten Aufsatz zur *Egils saga* auch William Sayers; gerade in diesen vermeintlichen Nebensächlichkeiten liege „the inner dynamism of the advancing narrative.“⁶² Befremdlicherweise vernachlässigten dann aber sowohl de Looze als auch Sayers fast sämt-

58 Martin, „Rezension,“ 152.

59 de Looze, „Self,“ 67 f.

60 de Looze, „Self,“ 68

61 de Looze, „Self,“ 69.

62 Sayers, „Expedients,“ 161.

liche erzählweltliche Umstände, die das Zusammentreffen von Egill und Eiríkr auf englischem Boden überhaupt motivieren; wo de Looze das Zusammenwirken von Jahreszeit, Dunkelheit und Wetter zugunsten eines vagen Verweises auf die politische Auseinandersetzung komplett ignorierte, da reduzierte Sayers die Vorgeschichte auf einen Halbsatz: „as a consequence of Gunnhildr’s magic, which has drawn him back to Britain, Egill comes ashore near York after a stormy crossing.“⁶³ Das „concept of the self,“ das gerade de Looze für diese Szene proklamierte, wäre damit eine allein aus der Figur Egill selbst herauszulesende Qualität, die sich eben in jener Exorbitanz zeige.

Seinen Fokus allein auf den Sagaprotagonisten legte vergleichbar Russell Poole in einer psychologischen Deutung dieses ‚Selbst‘ im Falle von Grettir. Zwar bemerkte er kritisch, „it might seem absurd to apply modern clinical terminology and case studies to a literary work that dates from many centuries ago.“⁶⁴ Dieser Kritik begegnete er aber damit, sich auf „phobic persons“ zu konzentrieren, auf Figuren wie Grettir, denen er kindheitlich geprägte „anxiety disorders“ unterstellte.⁶⁵ Für die grundsätzliche Bedeutung dieses Un(ter)bewussten in der *Egils saga* sprach sich dann auch Torfi Tulinius in seinem 2014 ins Englische übertragenden Buch „The Enigma of Egill“ aus, nun allerdings in dem Sinne, dass die der mehr-

deutigen bis widersprüchlichen Figur Egill inhärenten Konflikte Ausdruck persönlicher Auseinandersetzungen von Snorri Sturluson gewesen seien: „*Egils saga* seems to project the unconscious conflicts of Snorri and his kinsmen onto a distant past, which is also the founding moment of their community.“⁶⁶

Dass Literatur bewusste und unbewusste Vorgänge vereint und der Versuch einer im weiteren Sinne psychologischen Lesung vermeintlich wohlbekannter Text neue Einsichten hervorbringen kann, muss nicht bezweifelt werden.⁶⁷ In Zweifel gezogen ist angesichts der vorausgehenden Beobachtungen aber, ob in der bisherigen Konzentration auf die Eigenarten der Sagaprotagonisten das Potenzial einer solchen Neulesung erschöpft ist. Zweifel äußerte vor einigen Jahren Ármann Jakobsson, wenn er zur Erforschung der Isländersagas im Allgemeinen, der *Egils saga* im Speziellen notierte: „I believe that not only psychological readings, but also close readings of the sagas, which take relatively small narratives segment [sic!] and pay close attention to detail, are far too few and far-between.“⁶⁸ Auf die vorausgehenden Bemerkungen präzisiert: Natürlich liegt der Fokus von *Grettis saga* und *Egils saga* auf den namengebenden Protagonisten, sodass

⁶⁶ Tulinius, *Enigma*, 288.

⁶⁷ Vgl. Reichert, „Snorri,“ 143: „Wir werden aber die Liste der Antriebe, die man den Handlungen der Figuren altnordischer Dichtung gemeinhin zuspricht, erweitern müssen, und zwar um die Begriffe Neid, Haß, Kommunikationsschwierigkeiten und vor allem Angst in verschiedenen Ausformungen.“

⁶⁸ Ármann Jakobsson, „*Egils saga*,“ 2.

⁶³ Sayers, „Expedients,“ 160.

⁶⁴ Poole, „Myth,“ 5.

⁶⁵ Poole, „Myth,“ 6.

es nicht verwundern kann, dass es Grettir ist, der sich vor der Dunkelheit fürchtet, und Egill, der im Winter von Depressionen heimgesucht wird. Bemerkenswert ist aber, dass in beiden Fällen mit Verweis auf einen Fluch eine übernatürliche Erklärung angedeutet wird, die der Erzähler pragmatisch perspektiviert, wenn er das Erschauern von Grettir vor Glámr als dessen eigenen Bericht wiedergibt (svá hefir Grettir sagt sjálf) und den Zauber von Gunnhildr als Gerücht markiert (svá er sagt).

Dunkelheit und Nacht in den Isländersagas, soweit die vorausgehenden Beobachtungen eine verallgemeinernde Schlussfolgerung erlauben, sind einem offensichtlichen Interesse der Sagaverfasser an all jenen Phänomenen verbunden, die trotz ihrer prinzipiellen Vorhersagbarkeit (Wechsel Tag/Nacht) außerhalb menschlicher Kontrolle liegen, die vom Menschen zwar temporär genutzt werden können, die ihn aber auch jederzeit unerwartet zu Fall bringen können.⁶⁹ Hinter dieser nüchternen Beschreibung und Akzeptanz äußerer Bedingungen für das Denken, Fühlen und Handeln der Sagaprotagonisten scheint im Gesamtblick die Einsicht zu stehen, dass Dunkelheit und Nacht die menschliche Geschichte seit jeher maßgeblich beeinflussen haben, die Großen und die Kleinen, zum Guten und zum Schlechten.

69 Vgl. dazu meine weiterführenden Überlegungen in van Nahl, „Mood“, van Nahl, „Krise“ und van Nahl, „Fiktion.“

LITERATUR

- Álfdís Þorleifsdóttir, Katelin Parsons und Jane Appleton. „A selected bibliography from the Online Annotated Bibliography of Egil’s saga.“ In *Egil, the Viking Poet. New approaches to Egil’s saga*, herausgegeben von Laurence de Looze et al., 216–32. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2015.
- Ármann Jakobsson. „Egils Saga and Empathy. Emotions and Moral Issues in a Dysfunctional Saga Family.“ *Scandinavian studies* 80 (2008): 1–18.
- Becker, Marie. „Nacht.“ In *Reallexikon für Antike und Christentum* 25, herausgegeben von Georg Schöllgen et al., 565–94. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2013.
- Binding, Günther. „Beleuchtung.“ In *Lexikon des Mittelalters* 1, herausgegeben von Robert-Henri Bautier et al., 1838–1839. München: Artemis & Winkler, 1980.
- Boiadjev, Tzotchos. *Die Nacht im Mittelalter*. Übersetzt von Barbara Müller. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003.
- Borchhardt-Birbaumer, Brigitte. *Imago noctis. Die Nacht in der Kunst des Abendlandes*. Köln: Böhlau 2003.
- Broberg, Gunnar. *Nattens historia. Nordiskt mörker och ljus under tusen år*. Stockholm: Natur & kultur, 2016.
- Bronfen, Elisabeth. *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht*. München: Hanser, 2008.
- Classen, Albrecht. „Rezension von *Night in the Middle Ages*, von Jean Verdon.“ *The Medieval*

- Review 2003, <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/15537> [letzter Aufruf 03.05.2019].
- Fischer, Ernst Peter. *Durch die Nacht. Eine Naturgeschichte der Dunkelheit*. München: Pantheon, 2017.
- Friese, Heinz-Gerhard. *Die Ästhetik der Nacht. Eine Kulturgeschichte. Leib und Raum*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2011.
- Guðni Jónsson. *Grettis saga Ásmundarsonar*. Reykjavík: Hið íslenska fornfritafélag, 1936.
- Heller, Rolf. „Bemerkungen zur Wetterlage und zu den Lichtverhältnissen in den Sagas.“ In *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, herausgegeben von Heiko Uecker, 361–70. Berlin: de Gruyter, 1994.
- Herman, Arthur. *The Cave and the Light. Plato vs. Aristotle and the Struggle for the Soul of Western Civilization*. New York: Random House, 2013.
- Isidor von Sevilla. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*. Herausgegeben von Wallace M. Lindsay. 2 Bd. Oxford: Clarendon, 1911.
- Jakob Benediktsson. *Íslendingabók. Landnámabók*. Reykjavík: Hið íslenska fornfritafélag, 1968.
- Jones, Charles W. *Bedae Opera de temporibus*. Cambridge (MA): The Medieval Academy of America, 1943.
- Kanerva, Kirsi. „From Powerful Agents to Subordinate Objects? The Restless Dead in Thirteenth- and Fourteenth-Century Iceland.“ In *Death in Medieval Europe. Death Scripted and Death Choreographed*, herausgegeben von Joëlle Rollo-Koster, 40–70. London: Routledge, 2017.
- Koslofsky, Craig. *Evening's Empire. A History of the Night in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Linke, Dörte. „Nacht. Überlegungen zu Cora Sandels Alberte-Trilogie.“ In *Phänomene der Atmosphäre. Ein Kompendium literarischer Meteorologie*, herausgegeben von Urs Büttner und Ines Theilen, 210–21. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017.
- de Looze, Laurence. „The Concept of the Self in Egil's Saga. A Ricoeurian Approach.“ In *Egil, the Viking Poet. New Approaches to Egil's Saga*, herausgegeben von Laurence de Looze et al., 57–74. Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- Martin, Daniel. „Rezension von *La Renaissance et la nuit*, von Daniel Ménager.“ *Réforme, Humanisme, Renaissance* 64 (2007): 148–52.
- Ménager, Daniel. *La Renaissance et la nuit*. Genève: Droz, 2005.
- van Nahl, Jan Alexander. „Die Fiktion der Eindeutigkeit. Planung und Zufall in der Óláfs saga helga.“ In *Hvannadalir. Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft*, herausgegeben von Alessia Bauer und Alexandra Pesch, 2019–221. Berlin: de Gruyter, 2018.
- . „Krise und Kontingenz. Zu einem literaturwissenschaftlichen Potenzial am Beispiel Islands.“ In *Vom Eigenwert der Literatur. Reflexionen zu Funktion und Relevanz literarischer Texte*, herausgegeben von Andrea

- Bartl und Marta Famula, 327–50. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017.
- . „The Medieval Mood of Contingency. Chance as a Shaping Factor in Hákonar saga góða and Haralds saga Sigurðarsonar.“ *Mediaevistik. International Journal of Interdisciplinary Medieval Research* 29 (2016): 81–97.
- Poole, Russell. „Myth, Psychology, and Society in Grettis Saga.“ *Alvissmál* 11 (2004): 3–16.
- Reichert, Hermann. „Snorri Sturluson und Sigmund Freud.“ In *Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien*, herausgegeben von Robert Nedoma, Hermann Reichert und Günter Zimmermann, 117–43. Wien: Edition Praesens, 2000.
- Sayers, William. „Verbal Expedients and Transformative Utterances in Episodes of *Egils saga Skallagrímssonar*.“ *Scandinavian studies* 88 (2016): 159–81.
- Seitter, Walter. *Geschichte der Nacht*. Bodenheim bei Mainz: Philo, 1999.
- Sigurður Nordal. *Egils saga Skalla-Grímssonar*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1933.
- . „Tími og kálfskinn.“ In *Fornar mentir 2. Kraftaverkið*, herausgegeben von Jóhannes Nordal, 195–210. Kópavogur: Almenna bókafélagið Kópavogi, 1993.
- Simek, Rudolf. *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter, 1990.
- Spaeth, Barbet. „The Terror That Comes in the Night. The Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature.“ In *Sub Imagine Somni. Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, herausgegeben von Emma Scioli und Christina Walde, 231–58. Pisa: Edizioni, 2010.
- Speer, Andreas. *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ‚scientia naturalis‘ im 12. Jahrhundert*. Leiden: Brill, 1995.
- Torfi H. Tulinius. *The Enigma of Egill. The saga, the Viking Poet, and Snorri Sturluson*. Übersetzt von Victoria Ann Cribb. Ithaca, NY: Cornell University Library, 2014.
- . „Mun konungi eg þykja ekki orðsnjallur.“ Um margræðni, textatengsl og dulda merkingu í Egils sögu.“ *Skírnir* 168 (1994): 109–33.
- Uecker, Heiko. *Geschichte der altnordischen Literatur*. Reclam: Stuttgart, 2004.
- Verdon, Jean. *La Nuit au Moyen Age*. Paris: Hachette, 1994.
- Youngs, Deborah und Simon Harris. „Demonizing the Night in Medieval Europe. A Temporal Monstrosity?“ In *The Monstrous Middle Ages*, herausgegeben von Bettina Bildhauer und Robert Mills, 134–54. Cardiff: University of Wales Press, 2003.
- Ziolkowski, Theodore. „Rezension von *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht*, von Elisabeth Bronfen.“ *Arbitrium* 26, Nr. 3 (2008): 256–60.

POST-HUMAN PERSPECTIVES ON OLD NORSE MYTHOLOGY

Judy Quinn

Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, University of Cambridge

DURING THE LAST COUPLE OF centuries, artists in many media have explored fantastic scenarios prompted by developments in technology and biology. The burgeoning field of post-human studies cuts across many disciplines and traverses issues as diverse as the social repercussions of artificial intelligence, genetic manipulation and robotics as well as ethical questions raised by the relationship of humans to animals and the environment.¹

The mythological imagination, as it is expressed through Old Norse mythological

texts, has perhaps unexpected resonances with contemporary reflections and debate about the post-human condition.² Significantly, in these medieval Scandinavian sources speculation about technologies that enhance the human was focussed on what might be termed the pre-human, on the beings that wrestled for control of the world and culture into which humans were then settled.

While of course the mythological world is to some extent a fantastic projection of human society, in various ways mythological beings are nonetheless seen as progenitors of human

1 See Wolfe, *What is Posthumanism?* and Braidotti and Hlavajova, *Posthuman Glossary*, for an overview of this diverse area of study.

2 For a summary of recent research, see Lippert-Rasmussen, Rosendahl Thomsen and Wamberg, "Introduction," 7–18.

kind: the god Heimdallr, in the guise of Rígr, fathers sons representing different social strata according to the eddic poem *Rígsþula*. These same offspring seem to be rubbing shoulders with gods when they are addressed as “meiri ok minni mögu Heimdalar” (‘greater and lesser sons of Heimdallr’), within the audience the *völva* addresses in the opening lines of *Völuspá*.³ In another source, the legendary dynasty of Völsung heroes is traced back to Sigi, a son of Óðinn.⁴ Intercourse both social and sexual was conceived of as possible across the boundary between the human and the supernatural, with other *fornaldarsögur* providing colorful depictions of interventions by supernatural beings in the lives of people. In the pre-Christian past there does not seem to have been a notion that people could themselves become divine, although the translation of the best warriors into *einberjar*, living in Óðinn’s hall, Valhalla, provided a conceptual space where the shared interests of gods and humans could be pursued. It was therefore the mechanism of descent that provided a one-way lineage linking gods and humans, the former often described as being themselves descended from giants. The god Heimdallr, for instance, was apparently born to nine sisters (according to *Gylfaginning*),⁵ his nine mothers identified in the poem *Hyndluljóð* as giant women (“jöt-na meyjar,” *Hyndluljóð*, 35). Óðinn too was

the son of a giantess called Bestla, according to *Gylfaginning*, though his paternal line was even more exotic, his grandfather having been licked into existence from salty ice by a cow.⁶

The status of the gods as post-giant was crucial to their identity: they defined themselves in relation to and in opposition to giant kind. The intensity of their forging of a distinctive and oppositional identity brings to the fore the race to harness technologies of different kinds to assert their superiority over giants and other hostile forces before they themselves are overcome by them. While gods and giants pre-exist the creation of humans, they are, as is readily apprehensible from their interactions, projections of the human, just as contemporary post-human imaginings are. In the rest of this article, I will set out some examples of the consonance between elements of Old Norse mythology and the speculation that underlies modern explorations of the post-human that might warrant further exploration. Contemporary phenomena that find their parallel in Old Norse mythology include cryonic preservation, bio-tech experiments, biologically modified products, genetic engineering and cybernetics.

CRYONIC PRESERVATION

The poem *Baldrs draumar* presents a clear depiction of a knowledgeable being who is understood to be revivable after death for the purpose of revealing her knowledge about

3 *Völuspá* 1. All quotations of eddic poems are from *Edda*, ed. Neckel and Kuhn, with normalized spelling. Translations are my own.

4 *Völsunga saga*, ed. Guðni Jónsson, 109.

5 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 25.

6 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 11.

the future. The *völva* (as she is described in stanza 4) declares in stanza 5 that she has long been dead (“*dauð var ek lengi*”), snowed on and rained on and covered by dew (“*var ek snivin snjóvi ok slegin regni ok drifin döggu*,” *Baldrs draumar*, 5). Nonetheless she is able to be resuscitated so that she can answer a series of questions about imminent events in the world of the dead. Unlike those who nowadays invest heavily in the cryonic dream of being restored to life after having themselves frozen, the *völva* rises reluctantly from her grave to speak her ‘corpse words’ (“*nauðig reis, nás orð um kvað*,” *Baldrs draumar*, 4), compelled by Óðinn’s necromancy. Another *völva* (in *Völuspá*) is described as sinking down at the end of her recitation (“*nú mun hon sökkvask*,” *Völuspá*, 66), presumably back into her grave or into a state of somnolence from which Óðinn has roused her. In the text of the poem preserved in GkS 2365 4^{to}, her prophetic performance is encouraged part way through by a bribe from Óðinn of jewellery and wealth (“*Valði henni Herfðör hringa ok men, fé*”),⁷ suggesting that the underground life of the *völva* was not without its comforts. These two poems indicate that the mythological imagination behind them conceived of a kind of cryonic preservation of speaking bodies that enabled valuable cul-

tural knowledge to remain accessible beyond the life span of the body.⁸ The figure of the *völva* therefore represents a curious instantiation of immobility coupled with potential animacy, her ‘liveness’ a potential that seems only to be actualized by the actions of the questing god. The controlling force behind the process always seems to have been the knowledge-hungry god Óðinn rather than the *völur*—who are depicted as content to keep their capacious knowledge to themselves—and, as we will see in many of the following examples, more often than not experimentation that aligns with post-human phenomena is connected to Óðinn.

BIO-TECHNOLOGICAL EXPERIMENTS

Such is Óðinn’s obsession with acquiring arcane knowledge and intelligence that is otherwise unavailable that he is prepared to sacrifice a part of his own body to achieve this end. As the *völva* reveals (*Völuspá*, 28), she knows that he has hidden one of his eyes in the famous well of Mímir (“*alt veit ek, Óðinn, hvar þú auga fált í inum mæra Mímis brunni*”). Exactly how this benefits the god is not made explicit in the poem but there was presumably some *quid pro quo* for the benefit Mímir subsequently derived from the well enriched by the pledge made by the Father of the Slain (a *heiti* for Óðinn), whose liquid Mímir imbibes every morning:

7 The manuscript reading *fé* is often amended by editors to *fékk*, changing what is a noun in a list of nouns into the past singular form of a verb, an intervention that substantially changes the mythological evidence presented by the medieval text. See further Quinn, “The Editing of Eddic Poetry,” 64–66.

8 For a detailed analysis of the poems spoken by a *völva*, see Quinn, “Dialogue with a *völva*.”

“drekkur mjöð Mímir morgin hverjan af veði Valfðors” (*Völuspá*, 28). That it is Óðinn’s eye rather than any other part of his body that is sacrificed for some kind of advantage is surely significant. (Lindow’s suggestion that the eye might have been used as a drinking vessel is difficult to picture, whereas his alternative proposition, that the whole well is consequently dubbed ‘Óðinn’s pledge,’ seems more likely).⁹ Choosing to lodge his eye deep in the well of knowledge was presumably designed to confer enhanced vision on Óðinn, vision that perhaps he somehow had continuing access to. If so, the remote sensor was a bio-technological prototype that, like so much else associated with the god, was not rolled out for broader use among the Æsir.

In *Gylfaginning* Snorri sheds some light on what the advantages of this exchange might have been for Óðinn, explaining that the location of the well was under one of the three roots of the world tree, Yggdrasill:

En undir þeirri rót er til hrímþursa horfir, þar er Mímis brunnr, er spekð ok mannvit er í fölgit, ok heitir sá Mímir er á brunninn. Hann er fullr af vísindum fyrir því at hann drekkur ór brunninum af horninu Gjallarhorni. Þar kom Alfðör ok beiddisk eins drykkjar af brunninum, en hann fekk eigi fyrr en hann lagði auga sitt at veði.¹⁰

But under the root that reaches towards the frost-giants, that is where Mímir’s well is, which has wisdom and intelligence contained in it, and the master of the well

is called Mímir. He is full of learning because he drinks of the well from the horn Gjallarhorn. Alfðör went there and asked for a single drink from the well, but he did not get one until he placed his eye as a pledge.¹¹

Snorri’s explanation might suggest the deal was just a brutal commodity exchange—an eye for a drink touted to improve brain function—but the fact that the eye seems to remain whole in the well might suggest the organ remained functional, in a mythological sense at least. This is supported by the *völva*’s description of the eye as ‘hidden’ in the well. The knowledge Óðinn acquired through this act may have been imagined as enhanced vision, sourced from the fertile locus of the well with its connections to the underworld and the world of the *hrímþursar* (frost-giants).

Óðinn is, moreover, not the only one with detachable senses.¹² According to *Völuspá* 27, the god Heimdallr is said to have hidden his hearing under the sacred tree, in the same highly charged location under Yggdrasill

11 *Edda*, trans. Faulkes, 17 (here and in other instances of quotation from Faulkes’s translation, names are presented in their Old Norse form and not anglicized).

12 See Clunies Ross, *Prolonged Echoes*, 219ff, where in the section “Sacrifice of Self: Óðinn, Heimdallr and Týr,” she discusses the loss of a god’s body part. The loss of Týr’s hand represents a different kind of loss from the other two cases as his hand, once severed, ceases to confer any advantage on him. Bitten off in a surprise attack by the wolf Fenrir, the body part is presumably consumed, with Týr exercising no control over the event, even if the Æsir as a whole benefit from the dismemberment since it allows them to trick Fenrir into being bound (*Gylfaginning*, ed. Faulkes, 27–29).

9 Lindow, *Norse Mythology*, 231–32.

10 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 17.

where Óðinn's eye was invested: "Veit hon Heimdallar hljóð um fölgit undir heiðvönum helgum baðmi." Snorri notes in *Gylfaginning* that Heimdall's hearing was so acute that he could hear grass growing and wool growing on sheep ("Hann heyrir ok þat er gras vex á jörðu eða ull á sauðum").¹³ It might be assumed that this biological enhancement was the result of the same technology of site-specific organ placement as Óðinn engaged in, an act which for Heimdallr may also have involved other physical benefits, since according to Snorri he required less sleep than a bird and could see as far by night as by day ("Þarf hann minna svefn en fugl. Hann sér jafnt nótt sem dag hundrað rasta frá sér").¹⁴ The cultural value of biotechnological enhancement for Heimdallr—who appears to have had access to wirelessly transmitted sound—was for the gods to achieve superior early warning capacity in the early stages of *ragnarök* when, Snorri tells us in *Gylfaginning*, Heimdallr will stand up and blow his horn extremely loudly to awaken all the gods and summon them to an emergency meeting ("En er þessi tíðindi verða þá stendr upp Heimdallr ok blæss ákafliga í Gjallarhorn ok vegr upp öll guðin ok eiga þau þing saman").¹⁵ Accordingly, Heimdallr's hearing might be seen as a precocious example of the concept of extended cognition, his sense embedded in the environment in which the god acts.¹⁶

Another innovative biological intervention attributed to Óðinn is the embalming of the severed head of Mímir, which is described in *Ynglinga saga*.¹⁷ The head of Mímir, who is described as being particularly clever ("hinn vitrasti maðr"),¹⁸ is returned to the Æsir after a hostage exchange with the Vanir goes wrong. Though he is technically dead, it seems that the organ of speech—and intelligent conversation—that belonged to Mímir can be pharmacologically preserved. Óðinn is described treating the retrieved body part with herbs to prevent it rotting and this, along with the magical chants he recited, resulted in the head speaking to him and telling him many hidden things ("Óðinn tók hofuðit og smurði urtum þeim, er eigi mátti fúna, ok kvað þar yfir galdra ok magnaði svá, at þat mælti við hann ok sagði honum marga leynda hluti").¹⁹ The head is consulted by Óðinn at the onset of *ragnarök* (*Völuspá*, 46) and it is also mentioned in Sigrdrífr's recitation of arcane knowledge on the occasion when originary words were sagely spoken ("Þá mælti Míms hofuð fróðlíkt iþ fyrsta orð ok sagði sanna stafi," *Sigrdrífumál* 14). This artifice of intelligent speech has clear parallels with contemporary developments in artificial intelligence and were it not for the talking head's association with the profoundly researched and the occult, it might be likened to Siri, the 'virtual assistant' on iPhones, who

13 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 25.

14 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 25.

15 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 50.

16 Rowlands, *New Science of the Mind*, 51ff.

17 For a detailed exploration of the figure of Mímir, see Heslop, "Talking Heads."

18 *Ynglinga saga*, ed. Bjarni Aðalbarnason, 12.

19 *Ynglinga saga*, ed. Bjarni Aðalbarnason, 13.

provides information in moments of need.²⁰ Mímir's transportable head might also be viewed as a form of prosthetic technology designed to exteriorize memory and communication to enhance knowledge acquisition beyond what a single mind could achieve: Mímir's head effectively works as an apparently inalienable supplement to Óðinn's. As Kate Heslop has put it, "Mímir, or rather his head, is a telecommunications expert, both supernatural Odinic accessory and precursor of the wise counsellors (often skalds) of the kings of *Heimskringla's* historical sagas."²¹

BIOLOGICALLY MODIFIED PRODUCTS

Post-human technologies such as genetic manipulation also find a parallel in the enhanced bio-commodities developed by the gods in Ásgarðr. The goddess Iðunn had in her possession apples that provided age-defying protection for the gods. According to *Skáldskaparmál*, when Iðunn and her apples were temporarily stolen by the giant Þjazi, the gods rapidly aged and their hair turned grey ("gerðusk þeir brátt hárir ok gamlir").²² No details are given about the characteristics of Iðunn's apples beyond their efficacy; the fact that she was lured out of Ásgarðr by the prospect of viewing other fine

apples suggests the biologically-modified apples looked similar to ordinary apples. A similar case of invisible bio-enhancement is described in *Gylfaginning*, where we are told that the god Þórr was able to reconstitute his goats even after they had been killed, skinned, cooked and eaten:

En um kveldit tók Þórr hafra sína ok skar báða. Eptir þat váru þeir flegnir ok bornir til ketils. En er soðit var þá settisk Þórr till náttverðar [...]. Þá lagði Þórr hafrstökurnar útar frá eldinum ok mælti at búandi ok heimamenn hans skyldu kasta á hafrstökurnar beinunum. Þjálf, son búanda, helt á lærlegg hafrsins ok spretti á knífi sínum ok braut til mergjar. Þórr dvalðisk þar of nóttina, en í öttu fyrir dag stóð hann upp ok klæddi sik, tók hamarinn Mjöllni ok brá upp ok vígði hafrstökurnar. Stóðu þá upp hafrarnir ok var þá annarr haltr eþra foeti. Þat fann þórr ok talði at búandinn eða hans hjón mundi eigi skynsamliga hafa farit með beinum hafrsins. Kennir hann at brotinn var lærlegginn.²³

During the evening, Þórr took his goats and slaughtered them both. After this they were skinned and put in the pot. When it was cooked, Þórr sat down to his evening meal [...]. Then Þórr placed the goatskins on the other side of the fire and instructed the farmer and his household to throw the bones on to the goatskins. Þjálf, the farmer's son, took hold of the goat's ham-bone and split it open with his knife and broke it to get the marrow. Þórr stayed the night there, and in the small hours before dawn he got up and dressed, took the hammer Mjöllnir and raised it and blessed the goatskins. Then the goats got up and one of them was lame in the

20 The name Siri was apparently given to the program by the Norwegian-American developer Dag Kittlaus, "who liked the Norse meaning 'beautiful woman who leads you to victory,'" according to an article by Adam Cheyer, co-founder of Siri, in *Forbes* magazine.

21 Heslop, "Talking Heads," 78.

22 *Skáldskaparmál*, ed. Faulkes, 2.

23 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 37.

hind leg. Þórr noticed this and declared that the farmer or one of his family must not have treated the goat's bones with proper care. He realized that the ham-bone was broken.²⁴

The narrative suggests that whereas the flesh of the goats had been biologically modified to be able to be reconstituted after being cooked and eaten, the skeletons of the goats had only been bio-engineered to be reassembled from intact bones. Þórr was apparently powerless to improvise a solution for the unexpected outcome and, as the narrator goes on to describe, becomes consumed by his notorious fury when he sees one of his goats is limping. Appeasement comes in the form of Þjálfi and his sister being offered to Þórr as his slaves, a role Þjálfi excels in, no doubt more mindful of proper ritual procedure ever after.

There are other examples too of the way in which greatly enhanced agricultural productivity was envisaged well before genetically-modified livestock were experimented with. In order to feed the growing numbers of *einherjar* in Valhalla, a boar called Sæhrímnir was cooked each day, only to be made whole again by evening (“[Sæhrímnir] er soðinn hvern dag ok heill at aptni”).²⁵ In the mythological sphere, animals do not necessarily only produce their usual predictable food stuffs (goat-meat from goats, pork from a boar, et

cetera), since another goat in Valhalla, this one a female fed on the foliage of Yggdrasill, produced from her udder a vat full of mead every day—enough to satisfy the thirsty *einherjar*:

Geit sú er Heiðrún heitir stendr uppi á Valhöll ok bítr barr af limum trés þess er mjök er nafnfrægt er Léraðr heitir, en ór spenum hennar rennr mjöðr sá er hon fyllir skapker hvern dag. Þat er svá mikit at allir einherjar verða fulldruknir af.²⁶

There is a goat called Heiðrún standing on top of Valhöll feeding on the foliage from the branches of that tree whose name is well known, it is called Léraðr, and from the goat's udder flows mead with which it fills a vat each day. This is so big that all the *einherjar* can drink their fill from it.²⁷

GENETIC ENGINEERING

One of the most controversial bio-technological developments of our current age is genetically blended parentage and perhaps in Heimdallr's extraordinary birth by nine mothers we can see inklings of the same idea. Certainly the idea of trans-species genetic engineering is well illustrated in Old Norse mythology by the birth of the eight-legged horse, Sleipnir, sired by a stallion called Svaðilfœri (owned by a builder who turned out to have been a giant) and whose dam was the god Loki who, during the act of insemination and presumably for the length of the pregnancy, took the form of a mare (“En Loki hafði þá ferð haft til Svaðilfœra at nokkvoru síðar bar han fyl”).²⁸ While the bearing of a

²⁴ *Edda*, trans. Faulkes, 37–38.

²⁵ *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 32 and *Grímnismál* 18. See also Simek, *Dictionary*, 325, who discusses these endlessly bountiful meat providers in terms of sacrificial rites in Germanic mythology and beyond that serve “as a way of making contact with the gods.”

²⁶ *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 33.

²⁷ *Edda*, trans. Faulkes, 33.

²⁸ *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 35.

trans-species offspring is considered a form of punishment for Loki, there is no doubt about the value of the unique horse to the Æsir, since it is described as the best of horses known to gods or men (“Þat var grátt ok hafði átta fœtr, ok er sá hestr beztr með goðum ok mönnum”).²⁹

Given the concentration of the mythology on a relatively brief time-span involving just a couple of generations of gods, little interest is shown in the long-term repercussions of these innovations, or indeed in the implications for the animals involved. No ethical protocols are mentioned, for instance, when a mare’s heart is grafted onto a giant made of clay, the cyborg-like colossus designed to intimidate Þórr when he duels with a giant named Hrungnir:

Þeir gerðu jötnar mann á Grjótúnagörðum af leiri ok var hann níu rasta hár en þriggja breiðr undir hönd, en ekki fengu þeir hjarta svá mikit at honum sómði fyrr en þeir tóku ór meri nokkvorri, ok varð honum þat eigi stöðugt þá er Þórr kom. [...] Á aðra hlið honum stóð leirjötunninn, er nefndr er Mòkkurkálfi, ok var hann allhræddr. Svá er sagt at hann meig er hann sá Þór.³⁰

Then the giants made a person at Grjótúnagarðar of clay, and he was nine leagues high and three broad beneath the arms, but they could not get a heart big enough to suit him until they took one out of a certain mare, and this turned out not to be steady in him when Þórr came. [...] On one side of [Hrungnir] was the clay giant, whose name was Mòkkurkálfi,

and he was quite terrified. They say he wet himself when he saw Þórr.³¹

Whether we view Mòkkurkálfi as a larger-than-life prosthesis constructed around a heart (with attached bladder) or as a heart transplanted into an artificial body that is thereby animated, the point of the myth is that the artifice fails, demonstrating the inferiority of giants as well as making a misogynistic sideswipe at the tremulous hearts of females.

CYBERNETIC CONTROL OF ANIMALS

Óðinn’s interest in seeking intelligence extended not just far and wide; it also extended deep—if his eye submerged in Mímir’s well still sent him signals—and high. He deployed two ravens to fly all around the world each day on intelligence gathering missions and to report back to him every evening:

Hrafnar tveir sitja á ǫxlum honum ok segja í eyru honum ǫll tíðindi þau er þeir sjá eða heyra. Þeir heita svá: Huginn ok Muninn. Þa sendir hann í dagan at fljúgja um allan heim ok koma þeir aptr at dögurðarmáli. Þar af verður hann margra tíðinda viss.³²

(Two ravens sit on [Óðinn’s] shoulders and speak into his ear all the news they see or hear. Their names are Huginn and Muninn. He sends them out at dawn to fly over all the world and they return at dinner-time. As a result he gets to find out about many events.)³³

29 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 35; see also *Hyndluljóð* 40.

30 *Skáldskaparmál*, ed. Faulkes, 21.

31 *Edda*, trans. Faulkes, 78.

32 *Gylfaginning*, ed. Faulkes, 32.

33 *Edda*, trans. Faulkes, 33.

While talking birds and animals may be the stuff of fantasy in the modern era, the idea of aerial surveillance has become an increasingly sophisticated reality, from the development of hot-air balloons to aircraft, drones and satellites. Flying machines relay information back to base in a mode that even when electronic nonetheless relies on human interpretation and, in the area of intelligence, loyalty. The high stakes involved in spying are evident in the stanza from the eddic poem *Grímnismál* which Snorri quotes to corroborate his description of Óðinn's raven-dependent reconnaissance activity: "óumk ek of Hugin, at hann aptr né komið, þo sjámk meirr um Muninn" ('I fear for Huginn, that he might not come back, though I am more anxious about Muninn,' *Grímnismál*, 20).³⁴ The names of the ravens, Huginn and Muninn, are generally taken to denote 'thought' and 'memory,' each raven 'animalifying' aspects of Óðinn's chronically anxious psyche. That he might not know enough or remember enough to maintain control over the mythological polis he has to a large extent created is one of the fundamental dynamics of Old Norse mythology, particularly as it is represented by eddic poems in which Óðinn speaks or listens. Like Mímir's head, the ravens seem to be under Óðinn's control in a manner that exceeds the bounds of ordinary raptor training; not only do they obey a regular diurnal work pattern but their accumulated observations are delivered to the god in

the form of human language (*tíðindi*). In this way, Óðinn's relationship to the birds seems to be cybernetic, their behavioural and cognitive advantages conferred on him through his control of their behaviour, twenty-four hours a day no matter where they are in the world.

Unlike the dystopian frame of the modern super-hero genre, where fear is induced by the possibility that the rogue enemy will harness bio-technology against 'us,' in Old Norse mythological imagining, the gods deployed bio-technology to enhance the culture that to some extent was shared with humans. Accordingly, artificial and conscious deployments of bodies and minds are viewed as positive and empowering, advantaging the gods (usually against giants) for the benefit of humans. While most of the examples in Old Norse mythology that resonate with aspects of the post-human are focussed on what I have termed the 'pre-human'—the divine ancestors of people—there are also examples of enhanced technologies being deployed by people.

TRANS-SPECIES BIOLOGICAL ENHANCEMENT

Just as the observations of ravens conferred enhanced knowledge on Óðinn, so too other-worldly powers were able to be harnessed by the legendary hero Sigurðr, according to a curious rite of passage described in one of the prose links within the eddic poem known as *Fáfnismál*. After Sigurðr has killed Fáfnir who was described as lying on a heath in the form of a snake ("Fáfnir lá á Gnítaheði

³⁴ See Hermann, "Memory and Remembering," 16–20, for a detailed discussion of Huginn and Muninn.

ok var í orms líki”),³⁵ he cooked the creature’s heart:

Sigurðr tók Fáfnis hjarta ok steikði á teini. Er hann hugði, at fullsteikt væri, ok freyddi sveitinn ór hjartanu, þá tók hann á fingri sínum ok skynjaði, hvárt fullsteikt væri. Hann brann ok brá fingrinum í munn sér. Enn er hjartblóð Fáfnis kom á tungu hánum, ok skilði hann fuglsrødd.³⁶

Sigurðr took Fáfnr’s heart and roasted it on a spit. When he thought it was fully cooked and blood frothed out of the heart, then he touched it with his finger to see if it was fully cooked. He burnt his finger and quickly put it in his mouth. Yet when the heart-blood of Fáfnr touched his tongue, he was able to understand the speech of birds.

Although it is not made explicit in extant texts, it might be assumed that Fáfnr also had the ability to understand communications between birds and that this cognitive facility could be transferred to Sigurðr through a rustic kind of blood transfusion. The heated heart blood, once ingested by Sigurðr, professed cognitive facility that therefore extended across species, from *ormr* to legendary hero. Other examples of trans-species attribute transfer are found in other eddic poems. In order to be induced to murder his brother-in-law Sigurðr, Guthormr is said to have been fed animals exhibiting the kinds of qualities he was thought to need: roasted

wolf and sliced snake (“Sumir úlf sviðu, sumir orm sniðu, sumir Gothormi af gera deildu,” *Brot af Sigurðarkviðu*, 4). There are also a number of examples in mythological texts of ingested liquids producing strong cognitive effects, having the power to enhance memory as well as to wipe the memory clean of specified experiences (such as the potion administered to Guðrún Gjúkadóttir according to *Guðrúnarkviða* 2: 21–22).³⁷

I hope to have shown through some of these juxtapositions the ways in which theoretical perspectives from post-human studies could re-energize discussions about Old Norse mythology or, as I have termed it, the pre-human of the Scandinavian past. The post-human imaginings of contemporary culture—expressed through super-hero comics and movies as well as science fiction and fantasy genres—have more in common with pre-Christian imaginings of how to enhance human capability than might be expected, and these correspondences are all the more striking when considered in the context of contemporary technological advances that no longer make all of them seem like fantasies.

35 Prose between stanzas 14 and 15 of the poem edited as *Reginismál*.

36 Prose between stanzas 31 and 32 of the poem edited as *Fáfnisismál*.

37 These are surveyed in Quinn, “Liquid Knowledge.”

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. I: Text. 4th edn. Edited by Gustav Neckel. Revised by Hans Kuhn. Heidelberg: Winter, 1962.

Snorri Sturluson. *Edda*. Translated by Anthony Faulkes. London: Dent, 1987.

---. *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 1988.

---. *Edda. Skáldskaparmál*. Edited by Anthony Faulkes, 2 vols. London: Viking Society for Northern Research, 1998.

---. *Ynglinga saga*. In Snorri Sturluson, *Heimskringla*, edited by Bjarni Aðalbjarnarson, 3 vols, Íslenzk fornrit 26–28, 1 (1941): 11–83. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941–1951.

Völsunga saga. In *Fornaldar Sögur Norðurlanda*, edited by Guðni Jónsson, 4 vols, I: 1–91. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954.

SECONDARY SOURCES

Braidotti, Rosi and Maria Hlavajova, eds. *Posthuman Glossary*. London: Bloomsbury, 2018.

Cheyer, Adam. “How Did Siri Get Its Name?” *Forbes*, December 21, 2012, <https://www.forbes.com/sites/quora/2012/12/21/how-did-siri-get-its-name/#3ac52e9f376b>.

Clunies Ross, Margaret. *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society. I: The Myths*. The Viking Collection, 7. Odense: Odense University Press, 1994.

Hermann, Pernille. “Key Aspects of Memory and Remembering in Old Norse-Icelandic Literature.” In *Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture*, edited by Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell and Agnes S. Arnórsdóttir, Acta Scandinavica 4, 13–39. Turnhout: Brepols, 2014.

Heslop, Kate. “Talking Heads: The Mediality of Mímir.” In *RE:writing. Medial Perspectives on Textual Culture in the Icelandic Middle Ages*, edited by Kate Heslop and Jürg Glauser, Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 29, 63–84. Zurich: Chronos, 2018.

Lindow, John. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Lippert-Rasmussen, Kasper, Mads Rosendahl Thomsen, and Jacob Wamberg, “Introduction.” In *The Posthuman Condition: Ethics, Aesthetics and Biotechnological Challenges*, edited by Kasper Lippert-Rasmussen, Mads Rosendahl Thomsen and Jacob Wamberg, 7–18. Aarhus: Aarhus University Press, 2012.

Quinn, Judy. “Dialogue with a *völva*: *Hyndluljóð*, *Baldrs draumar* and *Völuspá*.” In *The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*, edited by Paul Acker and Carolyne Larrington, 245–74. New York: Routledge, 2002.

---. “The Editing of Eddic Poetry.” In *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*, edited by Carolyne Larrington, Judy Quinn and

- Brittany Schorn, 58–71. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- . “Liquid Knowledge: Traditional Conceptualisations of Learning in Eddic Poetry.” In *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and their Implications*, edited by Slavica Rankovic, Leidulf Melve and Else Mundal, *Utrecht Studies in Medieval Literacy* 20, 175–217. Turnhout: Brepols, 2010.
- Rowlands, Mark. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- Simek, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Translated by Angela Hall. Woodbridge: D. S. Brewer, 1993.
- Wolfe, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

HEAT SEETHING IN THE SORROWFUL HEART: CONTEXTUALISING THE OLD ENGLISH COLLOCATIONAL CHAIN CENTRED ON *HAT* + *HEORTE* + *WEALLAN*/*WYLM*

Maria Elena Ruggerini

Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali, Università di Cagliari

Nam et lacrimae sanguis cordis est.
For also tears are the heart's blood.
St Augustine, *Sermo* 77/B, 6

WYLM (/ *WEALL*-) + *HEORTE* IN *BEOWULF*

Beowulf's variegated word-hoard contains only 4 occurrences of the word *heorte* "heart" referring to the seat and manifestations of feelings, thoughts, emotions, and life spirit. In fact, there are more occurrences (18x) of its homophone *Heor(o)t*¹ "the Hart," the name of the hall built by Hrothgar, King of the Danes. Nonetheless, as far as colloca-

tional patterns are concerned,² the use of the common noun *heorte* appears to be marked by the regularity with which it combines with the noun *wylm* "surge; outburst" and with the related present participle *weallende* "boiling, seething, rising" (3x), even though they are not connected by alliteration. As a matter of fact, in its first three occurrences in the poem, *heorte* figures in contexts where the death of a character is attributed either to the onset of painful spurts (of blood) within the heart or to the traumatic disruption of

1 The variant *Heorute* occurs at line 766.

2 On the concept of collocations in Germanic poetry, see the introductory remarks in: Ruggerini, "Alliterative Lexical Collocations in Eddic Poetry," 310–14 and Ruggerini, "Word ... soðe gebunden," 142–47.

these spurts (i. e. the rupture of blood vessels) in the heart:

deaðes *wylm* + hran æt *beortan* (*Beowulf* 2269b–270a)³

the deadly spurt assailed his heart
= DEATH of the last survivor (of his people)

Herebealde + *beortan* sorge + *weallende* wæg (*Beowulf* 2463–464a)

for [the death of] Herebeald, his father
felt a surging pain in his heart
= Hrethel's DEATH (of a broken heart) because of his son's tragic fate

hildegrap + *beortan wylmas* (*Beowulf* 2507)

a hostile grip interrupted the spurts of his heart⁴
= DEATH of Dæghrefn, flag-bearer of the Hugas, killed by Beowulf in hand-to-hand combat.

In the final section of the poem, *heorte* is once again deployed in the phrase *heorte gefysed* (lit. “driven by the heart,” *Beowulf* 2561b), referring to the impatient dragon, depicted almost as if a mechanical force were driving

it to fight.⁵ This recalls the opening lines in which the vessel on which Beowulf and his companions are sailing is said to be *winde gefysed* “driven by the wind.”

These examples show how the poet associates the death of such characters (the last survivor, Hrethel, and Dæghrefn) with a disruption in or cessation of the blood flow: in the first two cases (in order of appearance), an intense pain causes a deadly increase in the blood flow to the heart; in the third instance, an external agent (the pressure of the protagonist hero's deadly grip on Dæghrefn's chest) causes both a traumatic and lethal interruption in blood flow and the crushing of his rib cage (“hildegrap [...] | banhus gebræc,” *Beowulf* 2507a and 2508a).

By constantly combining *heorte* + *weall-/wylm* (sometimes in inverted order) the poet carefully distinguishes and categorises—as he does so often—a number of experiences whose physiological and psychic mechanisms are investigated with that peculiar mix of concrete details and metaphorical images

3 Quotations from Old English poetry follow *The Anglo-Saxon Poetic Records*, ed. Krapp and Dobbie, 1931–1953; translations are my own. The lexical data have been gathered with the aid of *The Dictionary of Old English Web Corpus*, ed. diPaolo Healey et al.

4 Potter's reading of this passage is somewhat contrived: “The power of the heart's throes breaks over the body with the irresistible force of the tide,” since it shifts the attention from Beowulf's physical strength (which permits him to defeat his enemy) to “mysterious [natural] forces” (cf. Potter, “*Wylm*” and “*weallan*,” 196).

5 The phrase *fyre gefysed* “eager for fires [i. e., eager to start fires]” also refers to the dragon in *Beowulf* 2309a. The expression is analogous to *gube gefysed* “eager for battle,” which describes Beowulf anxiously waiting for his duel with Grendel to begin (630b). *The Dictionary of Old English* (s.v. *fysan* 1.b) reads the expression as “made ready / provided with fire,” positing a different connotation, for this specific occurrence of the the past participle *gefysed*, from its usual meaning “eager [to do something].” In my view, the latter fits well in the context under discussion, and can be retained.

that sets the Beowulfian poetical practice apart.⁶

HAT + HEORTE AND ITS REDETERMINATIONS IN CONTEXT

The coherence of the *Beowulf* poet's choices as regards the word *heorte* becomes all the more obvious if we compare the other occurrences with the collocational praxis followed in the rest of the poetic corpus. For example, there is the noticeable absence in the heroic poem of the (elsewhere common) combination *bat* + *heorte*, which usually refers to the heat radiating from inside the breast due to the insurgence of strong passions and emotions.⁷ In *Andreas*, the thoughts (that is, the emotions) of the converted Mermedonians become increasingly 'fervent' inside their hearts ("*bat æt heortan hyge weallende*," *Andreas* 1709) because of the great sadness that overwhelms them (*modgeomre*, *Andreas* 1708a) when Andreas—by now their beloved teacher—is about to leave their land and set sail for home.

And Judas, on realising that he would have to reveal the burial place of the true Cross to the Empress Helena, becomes downcast and miserable and experiences a

burning anguish rising up inside his heart ("him wæs *geomor sefa*, | *bat æt heorta*," *Elene* 627b–28a). The same words are used in the Cynewulfian poem *ChristB* to express the Apostles' pain when the time comes for Christ to abandon them and ascend to His heavenly Kingdom; here, the description of their seemingly never-ending suffering receives a further connotation: "Him wæs *geomor sefa* | *bat æt heortan*, *hyge* murnende" ("Their spirit was dejected, burning inside their breasts, their souls greatly saddened," *ChristB* 499b–500).

Shortly after, we find another description of the disciples' sufferings written in the same intense lexical mode, albeit spread over a greater number of lines and with several significant redeterminations. Most striking here is the use of many members of the collocational chain pertaining to the domain of pain and centred on the image of the burning heat in the region of the heart (*hyge* + *geomor* + *bat* + *heortan* + *weoll-* + *sefa*), a set of words which—as we have just seen—was also exploited in *Andreas* and *Elene*. In the extended passage of *ChristB*, a new member, the noun *brepær* "breast," is added to the collocational set:

Hæleð *hygerofe*, [...] | *geomormode*, [...] + *bat æt heortan*, *brepær* innan *weoll*, beorn breostsefa (*ChristB* 534–35a + 539–40a)

The bold warriors [left the place of the Ascension], sad at heart [...] + [steadfast love was] hot around their hearts, their breasts were seething within, their souls were on fire.

6 On the subject of metaphorical language in Old English poetry and, in particular, on the verb *weallan* and the noun *wylm*, see Stanley's encompassing analysis, "Old English Poetic Diction and the Interpretation of *The Wanderer*," 413–66 (in particular at 429–31).

7 Izdebeska provides a diachronic analysis of *hætheort* in Chapter 8 of her dissertation, "The Semantic Field of ANGER in Old English," 189–216.

In *GuthlacB* (a product of the Cynewulfian circle), the intense inner heat that originates around the heart (“*bat*, *heortan* neah”) is not connected to a mental state of anguish, but derives from the progression of the disease that afflicts the hermit. This is effectively rendered through the image of a rain of arrows hitting Guthlac’s breast, inflicting burning internal wounds “[...] him in gesonc, | *bat*, *heortan* neah, hildescurum | flacor flanþracu” (“a shower of arrows rained down upon him and into his chest, burning near his heart, a vibrating storm of shots,” *GuthlacB* 1142b–144a). The image of the inner ‘combustion’ resulting from physical or mental suffering resurfaces again in the poem, first to describe the turmoil afflicting Guthlac’s disciple, especially at night, when he knows that his Master is about to die:

Oft mec *geomor sefa* gehþa gemanode, |
bat æt *heortan*, *hyge* gnornende (*GuthlacB*
1208–209)

Often my sad spirit, burning inside the
heart, reminded me of my sorrows, my
discomforted mind

and then again (using the same keywords) to reaffirm the pain caused by Guthlac’s death, a torment that is awakened at the moment when the disciple has to give the news to the holy man’s sister. The description of his suffering is conveyed by two passages separated by the aside “this he felt at the thought of leaving behind his dear Master, bereft of life”.⁸

Gnornsorge wæg | *bate* æt *heortan*, *hyge*
geomurne, | meðne modsefan + [...] Tea-
gor yðum *weoll*, | *bate* hleordropan, and
on *brepre* wæg | micle modceare (*GuthlacB*
1335b–337a + 1340–342a)

He felt great grief burning inside his heart,
his spirit was afflicted, his soul dejected +
[...] Tears gushed out like waves, burning
drops on his cheeks, and inside his breast
his soul was grievously oppressed.

The Phoenix, another poem from the same school, gives a positive connotation to the collocational chain pivoting on *bat* + *heorte*. At line 477, it is deployed to describe those who will receive a reward in the City of glory because they had fervently treasured the divine precepts in their hearts (“*bate* æt *heortan*”) and loved their Lord with an ardent mind (“*hige weallende*”).

We also find the *bat* + *heorte* combination in *GenesisB* 353b–54, but, rather curiously, the two collocates are in inverted order and belong to two separate utterances: in this context, it is Lucifer’s thought which is described as swelling all around the heart (“*Weoll* him on innan | *hyge* ymb his *heortan*”), while the heat refers to the infernal flames which torture the fallen angel (“*bat* wæs him utan”). The joint use of the root *weall-/welm* (already pointed out for its use in *Beowulf*, in combination with *heorte*) and the noun/adjective *bat* is striking in both this passage and the previous line 324a (“*batne* heaðowelm” “hot and hostile surging flames

8 *GuthlacB* 1337b–339a.

[of Hell]”).⁹ The same collocation operates in *Christ and Satan* 317b–18a (“Flor attre *weol*, | *bat* under hæftum” “[Hell’s] ground seethed with poison, hot beneath the captive [devils]”); in *Andreas* 1240b–241a (“Blod yðum *weoll* | *batan* heolfrē” “Blood seethed in waves, hot and gory”), at 1503b–505 (“[...] *weallan*, | ea inflede, nu ðe ælmihtig | *bateð*, heofona cyning, þæt ðu *brædlice*” “[Let waters] surge up, a turgid river, now that the Almighty, the King of Heaven, commands that you at once [let water flow onto this sinful people]”), and at 1542a (“*batan* heaðowælme” “hot, fierce waves”).¹⁰

Although *Beowulf* contains a series of even more radical variations of the original collocation *bat* + *beorte*, they are all clearly modelled on this combination, which attests to the extreme flexibility and adaptability that characterises collocations as compared with formulas.¹¹ The first example occurs at line 991, where the three original components (*bat* “hot/heath” + *beorte* “heart” + *breþer* “breast”) are replaced by a tight se-

quence that links their homophones *baten* (past participle, “ordered”) + *Heort* (Heorot Hall, “The Hart”) + *breþe* (adverb, “at once, quickly”):

Ða wæs *baten breþe Heort* innanweard |
[...] gefrætwod (*Beowulf* 991–92a)
Then it was ordered quickly to embellish
[...] the inside of Heorot.

In line 3148a, the couple *bat* “hot” + *breþe* “breast,” which in the poetic corpus usually describes a painful state of mind, refers to the destructive flames that engulf Beowulf’s body (“*bat* on *breðre*” “hot on his chest,” 3148a), but once again the general context depicts the sad scene of the warriors riding around the pyre lamenting the death of their king. Previously, after Beowulf’s parting speech, a rapid succession of lines already evokes not only the hot, hostile surging flames of the pyre (“*bate* heaðowylmas,” 2819a),¹² eagerly lapping at the king’s body, but also his soul’s departure from his breast to attend the Judgement of the righteous (“him of *breðre* gewat | sawol,” 2819b–820a).¹³ Lastly, the collocational set *hyrte* “he took heart” +

9 The radical *beopu*- “battle” (only attested as first element of compounds) is also found in combination with *beorte* in *Exodus* 148: “Wæron heaðowylmas beortan getenge” (“The hateful surges [i. e., feelings] were filling their hearts”).

10 In this second occurrence, the “billows” do not refer to the waves in the sea, but to the tongues of the fire sent by an angel, which enveloped the city of the Mermedonians.

11 See Ruggerini, “Alliterative Lexical Collocations in Ed-dic Poetry,” 312: “the components of a collocation do not necessarily combine in a tight syntactic and metrical unit as formulas do; the co-occurring words may even belong to different phrases, and yet remain recognisable as a meaningful and evocative conjunction.”

12 See also “*baton* heolfrē [...] *weol*” (“[the water] gushed up with hot blood,” 849); [...] *weol* [...] | *batan* heolfrē (1422a and 1423a).

13 At the beginning of *Beowulf*, the construction of the hall Heorot is mentioned, together with its future destruction by fire; in this passage, the keywords are *sele* “hall” and *beapowylma* “hostile surges (of the flames),” 81b and 82b, respectively. Later on in the narration, the poet, evoking the destruction of Beowulf’s court by the fiery dragon, makes use of the combination *selest* “the best [of dwellings]” + *brynewylmum* “burning surges” + *on breðre* “in his breast,” 2326 and 2328a.

breþer “breast” + *weoll* “swelled up” is also remarkable, because of the evident substitution of the noun *heorte* with the co-radical verbal form (in the past tense) in a passage describing the dragon which, after regaining breath and courage, is about to mount its final attack against Beowulf:¹⁴

Hyrte hyne hordweard, *breðer* æðme *weoll*
(*Beowulf* 2593)
The warden of the treasure took heart, its
breast swelled up with breath.

A few lines later, the poet repropose the verbal form *weoll*, now used to describe how Wiglaf, one of Beowulf’s companions, feels anguish mounting inside his breast as he watches the unequal duel between the grey-haired king and the fire-spitting beast: “[...] *weoll* | *sefa* wið sorgum” (“his mind seethed with regrets,” 2599b–600a).¹⁵

It may be useful, at this point, to offer a schematic representation of the longest possible form that can be assumed by the collocational chain originating from the couple *bat* + *heorte* (+ *weallan/wylm*). Such a string of words derives from the image of the heat

rising and seething inside one’s chest due either to a strong and/or painful feeling or to a physical event. The form is attested in *GenesisB*,¹⁶ in the poems by Cynewulf (*Elene*, *ChristB*), and in those of his circle (*Andreas*, *GuthlacB*, *The Phoenix*), as well as in *Beowulf*. In the string below, square brackets enclose the possible paronomastic additions which, despite being a rather common device in poetry, in this particular case are only exploited by the *Beowulf* poet:

bat “hot/heat” [+ *haten* “ordered”] + *heorte* “heart” [+ *hyrte* “to take heart” + *Heort* “Heorot Hall”] + *weall-/weol(l)/wylm* “to swell; seething, surge” + *hyge* “thought” + *breþer* “breast” [+ *breþel/breð-* “quickly, at once; quick-”] + *sawol* “soul” [+ *sele* “hall” + *selest* “excellent, best”] + *sefa* “mind” + *geomor* “sad.”¹⁷

In *Judith*, the heroine prays to God asking Him to fortify her soul and endow her with the faith and courage she needs to enter the enemy’s camp and kill Holofernes. Her prayer opens and closes with the admission of her deep inner turmoil and of the sadness weighing on her heart, expressed through

14 In *Beowulf*, the combination *breþer* + *wylm/weoll* is also attested at 1877a–878a (with the addition of *hyge-*), and at 2113b.

15 Elsewhere in the poem, the *Beowulf* poet collocates *bat-* + *weall-/weol(l)/wylm* in ‘non-emotional contexts,’ where the combination refers to natural elements: surging water mixed with hot blood (after a battle) or the hot intensity of fire (847–49; 1422–423a; 2689–691; 2819). In a passage of *The Ruin* (38b–41a, discussed below), *bat* + *wylme* + *weal* is deployed with reference to the gushing out of hot water in a place surrounded by a wall (ruins of the Roman baths).

16 In *GenesisA* 2586, the welling heat is physical, and refers to a punishing fire sent by God (*wylmbatne lig*), while in *Christ and Satan* 317b–18a, it is hell’s ground that boils up with hot venom, tormenting the captive devils (“Flor attre *weol*, *bat* under hæftum”).

17 In the Old English corpus, other words describing a painful experience are attested, side by side, or substituting, members of the collocation *bat* + *heorte*, such as: *mod* “mind,” *sorg* “sorrow,” *murnian* and *gnornian/gnorn* “to lament; sad,” *breost* “breast,” *caru* “care, affliction”; they may also create collocations of their own (such as *murnian* + *mod*, 8x).

the image of an oppressive internal combustion that generates suffering:

þearle ys me nu ða | heorte *onbæted* ond
bigē geomor, | [...] ys þus torne on mode, |
bate on *brēðre* minum (*Judith* 86b–87 and
93b–94a)

now my heart is fiercely inflamed and
my soul saddened; [...] in my mind I
experience anguish that weighs hard on
my chest.

HAT + HEORTE VERSUS CEOL-/CEAL- + CEAR- IN THE SEAFARER

If we now move on to consider the so-called ‘Elegies,’¹⁸ with their frequent references to the inner sufferings of their protagonists, it is worth pointing out that the formula *bat æt/ymb beortan* only occurs once in *The Seafarer*, where it does not combine with any of the other members of the collocational set centred on the binomial *bat* + *beorte*. Instead of finding the expected verb *weallan* “to swell up, to burn,” referring to the sorrows tormenting the soul, the poet uses the verb *seofian* “to lament, to sigh,” governed by the noun *ceare* “cares.” This peculiar association has been noted by Cucina, who draws attention to the unusual fact that in this passage the verbal act—usually performed by an animate subject—is associated with an inanimate subject. More generally, she also points out how the poet manages to bend

the lexicon to his own goals, also by creating a contrast between common words and an alienated context,¹⁹ as in the passage under discussion:

[...] *ceare seofedun* | *bat ymb beortan*;
*hungor innan slat*²⁰ | *merewerges mod*
(*The Seafarer* 10b–12a)

[...] hot troubles sighed around my heart;
hunger from inside tore my exhausted
soul, tired after the days of sailing.

We might also add that the verb *seofedun* functions as a paronomastic variation of the noun *sefa* “spirit” (also part of the collocational chain under examination) and that the insertion of the noun *cearu* in this context further elaborates the ‘aural-narrative’ strategy developed throughout the initial section of the poem (lines 1–19b) so as to emphasise the hardships of sailing in winter suffered by the narrating voice: in these fifteen lines of *The Seafarer*, the poet insistently uses the root *ceol-/ceal-* “cold,” together with its paronomastic variation *ceol* “ship” and the root *-cear-* “care,” thereby creating a thematic unit that dwells on both physical and mental coldness:

19 Cucina, *Il “Seafarer,”* 338 and 331, respectively.

20 The same combination *hunger* + the verb *slitan* occurs in *GenesisB*, in one of the few passages in common with the Old Saxon *Genesis*: “Nu slit me hunger and þurst | bitre on breostum” (802b–803a), as compared to “Ni thuingit mi giu hungar endi thrust | bitter bealouuerék” (Old Saxon *Genesis* 12b–13a; “*Heliand*” und “*Genesis*,” ed. Behaghel, 241).

18 See Ruggerini, “Aspetti lessicali combinatori nelle ‘elegie’ anglosassoni,” 57–60.

breostceare “cares inside the breast” (4a)
ceole + *cearselda* “ship” + “place of cares”
 (hapax; 5)
calde “cold” (9b)
caldum + *ceare* “cold” + “anxieties” (10)
earmcearig + *iscealdne* “miserable” + “icy-cold” (14)
brimgicelum “icicles” (17a)
iscaldne “icy-cold” (19a).

The semantic and metaphoric congruity between the two roots (*ceol-/ceal-* and *cear-*) is confirmed by their use in the couple *cyle* + *cearo* found in the final section of *ChristC*, where the blessed life enjoyed in Heaven is described as the absence of all the hardship and suffering men experience during their earthly life, in accordance with a common homiletic topos:²¹

Nis þær hungor ne þurst | slæp ne swar
 leger, ne sunnan bryne, | ne *cyle* ne *cearo*
 (*ChristC* 1660b–1662a)

In that place, there is neither hunger nor thirst; neither sleep nor painful illness, neither scorching sunshine, nor frost or afflictions.

The alliterative link between *bat*, *beortan*, and *hungor* in *The Seafarer* 11, despite the lack of semantic congruity, seems nonetheless to have a ‘need’ of its own, since it is also used in other poetic contexts where two-member combinations are generated (*hungor* + *bata*; *beortan* + *hunger*): in *The Phoenix* 613, the canonical list of negative experiences which

do not occur in Heaven includes “*hungor* se *bata*, [...] ne se hearda þurst” (“extreme hunger [nor] painful thirst”); in *Riddle 43*, on the other hand, a similar list serves the purpose of stressing what cannot harm “the precious guest of human dwellings [i. e., the soul]”: here it is thirst, rather than hunger, that is defined as “burning hot” (“*hungor* [...] ne se *bata* þurst,” line 3). Finally, the syntactically unconventional collocation *beorte* + *hungor* characterises the elegiac passage in which Agar, Sara’s slave-woman, laments her condition of exile in the desert, doomed to wait for the time when “[...] of *beortan hunger* oððe wulf | sawle and sorge somed abregde” (“hunger or a wolf will tear apart both soul and pain together from my heart,” *GenesisA* 2278–279).

THE VARIANT *HAT* (*HEORT[NESS]*) + *HRÆD-*/ *HRADRE/HREDRE* (+ *HEARD*) IN THE ELEGIAC DISCOURSE

In *The Wanderer*, the narrator’s voice seamlessly mingles with that of the protagonist, in a discourse where time planes are blurred, and the protagonist’s outpouring of sadness for his present misery alternates with memories of the good times under the patronage of a generous lord. The roles of the speakers also tend to overlap in a similar way: first- and third-person pronouns alternate, and the narration becomes, in turn, either direct and emotional or impersonal and detached, interspersed with asides. In the mid-section of the poem, after a passage reflecting on

21 A detailed list of negative features that are absent from Heaven is provided in *Judgment Day II* (256–67), beginning with the couple *sorb* + *sar* “pain” + “sorrow.”

the fleetingness and progressive decay of the world, where only those who have already lived their “share of winters” (*wintra dæl*, *The Wanderer* 65a) can be defined as wise, the poet inserts a list of advice (introduced by the gnomic verb *sceal* “one must”) indicating the proper behaviour to be adopted in different circumstances. One has to avoid any extremes and follow the golden mean (“*ne to [...] ne to [...]*” “neither too much [...] nor too much [...]”); in particular, a prudent man should be patient, hence “*ne [...] to batheort ne to brædwyrde*” (“neither too hot-tempered, nor too hasty in speaking,” *The Wanderer* 66).²² The second compound is a hapax, but its meaning is clear since its members are words of common use (“fast” + “discourse”). In this passage, the usual coupling *bat* + *heorte* gives way to the adjective *batheort*, frequently found in prose,²³ but with only a single further occurrence as a noun (*batheortness*) in the poem *Metre 25*, where once again we are warned against extreme behaviour, and where particular emphasis is given to the negative outcomes of anger on both body and mind:

him wyrð on *breostum* inne | beswungen
sefa on *braðre* mid ðæm swiðan *welme* |
batheortnesse, and *breðe* siððan | unrot-
 nesse eac geræped, | hearde gehæfted (*Me-
 tre 25* 45b–49a)

[When men] become irascible in their hearts, their spirit is assailed by a violent and increasing fury and immediately after, it is imprisoned and enveloped by sadness.

It is particularly interesting to note that in both metrical contexts (*The Wanderer* and *Metre 25*) the alliterative pattern is congruous with the above-described collocational set:

batheort + *bræd*- (*The Wanderer* 66)²⁴
breostum + *sefa* + *braðre* + *welme* +
*batheortnesse*²⁵ + *breðe* (*Metre 25* 45–49a).

This is also what happens in the passage below which comes from another elegy, *The Ruin*, although here, rather than referring to an emotional experience, the collocation is used to describe a real landscape—that is, the ruins of the Roman baths—by replacing *weol* (past tense of *weallan* “to seethe”) with *weal* “wall”:

- 22 The same blameworthy combination of “irascibility” and “heedlessness” is attested in two different passages of the Alfredian translation of *Cura Pastoralis*: “sio *batheortness* & sio *brædwilnes*” (Chapter 33); “ðone wielm & ðone onræs his *batheortnesse*” (Chapter 40) (“the seething and onrush of his hot-heartedness”); *King Alfred’s West-Saxon Version of Gregory’s Pastoral Care*, ed. Sweet, 215 and 297.
- 23 See Izdebeska, *The Semantic Field of ANGER*, 200–01 and Lockett, *Anglo-Saxon Psychologies*, 95–97.

- 24 See also Daniel 618b–19: “siððan him nið godes, | *breð* of heofonum, *bete* gesceode” (“after God’s enmity, flashing from Heaven, struck [Nebuchadnezzar] with hostility”).
- 25 A similar combinatory pattern also occurs in *Heliand*, 5004–6a: *uueop* + *uualan* + *bertcara* + *bête* + *breostun* (all quotations from *Heliand* are from “*Heliand*” und “*Genesis*,” ed. Behaghel). The sequence *welm* + *batheortness* is attested in the West Saxon version of Bede’s *Historia ecclesiastica* (Chapter 16; *The Old English Version of Bede’s Ecclesiastical History*, ed. Miller, 68).

stream *bate* wearp | widan *wylme*; *weal*
eall befeng | beorhtan bosme, þær þa
baþu wæron, | *bat* on *breþre* (*The Ruin*
38b–41a)

hot water gushed out with a mighty flow;
a wall encircled all with its bright bosom,
where the baths were, hot at its heart.

Finally, in a controversial passage of *The Wife's Lament*, the sufferings that oppress man's spirit are described by combining the words *geomormod* "sad at heart" + *heard* "painful" + *heorte* "heart" + *breostcearu* "care in the breast," and *-sorgna* "sorrows":

A scyle geong mon wes an *geomormod*,
| *heard heortan* geþoht, swylce habban
sceal | bliþe gebæro, eac þon *breostceare*,
| *sinsorgna* gedreag (*The Wife's Lament*
42–45a)

The young man should maintain a melancholic disposition, with grievous thoughts in his heart; at the same time, he should be outwardly cheerful, although in his breast he suffers pain and a multitude of constant sorrows.²⁶

In this context, the noun *heortan* (Gen. sg.) is combined with the alliterating adjective *heard* which (like *bræd-* in *The Wanderer* 66b) should probably be considered a variation of

26 It is not easy to ascertain whether the statement is directed at a generic young man (hence, the advice is to be read as a warning on the importance of adopting a thoughtful frame of mind) or whether the discourse (in the least convincing hypothesis read as a magical utterance) addresses a specific person who caused the banishment of the protagonist's husband, or the husband himself; for a detailed discussion of the passage, see *The Old English Elegies*, ed. Klinck, 185–86.

the more frequent member of the collocation *breþer* "breast." It is likely that the connection was triggered by the memory of the phrase *duritiam cordis* which in *Matth* 19:8 and *Mk* 10:5 applies to the Hebrews of Moses's times, rendered in the Rushworth glosses as "[to] heardnisse heortan (/heorta)."²⁷

A SURVEY OF 'WORDS OF GRIEF-COMBINATIONS' IN OLD SAXON AND OLD NORSE VERSE

The diffusion of a single alliterative combination or a collocational chain is a question that our analysis cannot fail to address. Our field of research must thus necessarily extend beyond the borders of any single corpus of the Germanic poetry from which our inquiry started. In so doing, we may be able to ascertain whether the collocation in question (in our case, *bat* + *heort* and combining words) is part of a shared set, either due to borrowing or as a common descendant of traditional stock.

In terms of cultural contiguity, Old Saxon verse—mainly the close to six-thousand-line long Christian epic *Heliand*²⁸—is large

27 *The Holy Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian, and Old Mercian Versions*, ed. Skeat, Chapter 19.8.

28 In the Old Saxon *Genesis*, sorrowful conditions are depicted by means of traditional grief-words, although the adjective "hot" and the verb "to well" are missing: "[...] thîn *bugi briuuuig*" ("your sorrowful mind," 44a); "Thes uuard Adamas *bugi* innan *breostun* | suîdo an *sorogun*, [...] | [...] Thuo siu bluodag uuuosk | *brêugiûuâdi*, thuo ward iro *bugi sêrag*. | Bêdo uuas im thô an *sorogun*" ("Therefore Adam's spirit became very sorrowful in his breast [...] As she [Eve] was washing the clothes stained in blood, she grew distressed in her mind. Both were

enough and indeed the nearest corpus which can profitably be investigated alongside Old English poetry. In addition to this, the many episodes of suffering scattered throughout the narration of the Saviour's life are suitable for testing the occurrence of collocational patterns involving the vocabulary of pain.

As regards the Old English alliterative pair *bat* + *beorte*, we can safely say that it does not play the same pivotal role in *Heliand*, although both its corresponding members, *bêt* “hot” and *berta* “heart,” are exploited in a disjointed fashion: only in one passage are they collocated within the same line, but in this context, it is not the heart which undergoes an increase in temperature, but tears, defined as ‘hot’: here the phrase “hot tears” conveys the more basic and still current meaning of a particularly distressing outburst of tears. The poet enhances this by adding, as a climax, the image of those drops turning into blood, possibly inspired by the Augustinian image of tears conceived as drops springing directly from the heart, cited in epigraph. The apostle Peter is depicted as he falls prey to despair on realising that he has just denied his Master for the third time, his pain and remorse causing him to burst into tears:

Thes thram imu an innan *môd* | *bittro*
an is *breostun*, endi geng imu thô gibol-
gan thanen | [...] an *môdkaru*, | suïðo
an *sorgun*, endi is selbes uuord, | [uuam]
scefti *uueop*, | antat imu *uallan* quâmun

in pain,” 84–99a); and “*sêr* umbi *berta*” (“sad in their hearts,” 96).

| thurh thea *bertcara bête trabni* | blôdage
fan is *breostun* (*Heliand* 5000b–6)²⁹

For this reason, [Peter's] mind swelled up inside, bitterly in his breast, so that, thus seething, he went away from there, and there gushed out, from the sufferings in his [the disciple Peter's] heart, gory, hot tears, from his breast.

On the other hand, one feature shared by both poetic corpuses is the use of the basic couple Old English *heorte* + *hug-/hyg-/hycg-* (66x) and Old Saxon *berta* + *bugi/hugg-* (22x) (“heart” + “spirit; to think”), as well as the connection between suffering and a feeling of physical constriction inside one's chest, which initiates a progressive “cardiocentric turmoil,” culminating in the release of the painful oppression through an outpouring of tears.³⁰ Such inner swelling is expressed by means of the Old Saxon verb *uallan* (corresponding to Old English *weallan*), deployed in the above-cited passage of *Heliand* and again at lines 3687b–690, where the subject manifesting such distress is Christ Himself described as He prays in the Garden of Gethsemane before His Passion, and thus exposing His human nature to the audience of the poem:³¹

29 This *Heliand* passage conveys the most articulated description of the ‘physiology of tears’; cf. Lockett, *Anglo-Saxon Psychologies*, 140.

30 Lockett, *Anglo-Saxon Psychologies*, 140.

31 Cf. also *Heliand* 4071–73a: “griat gornundi, antat themu godes barne | *bugi* uuarð gihrôrid: *bête trabni* | uuôpu *auuellun*” (“She [Lazarus's sister] lamented and wept until the mind of God's Son was moved: hot tears welled up, as He cried”).

Thô *uuel* imu an innen | *bugi* uuið is
berte: thô ni mahte that hêlage barn |
uuôpu auuîsien, sprak thô uuordo filu |
briuuiglîco—uwas imu is *bugi sêreg*—(*He-*
liand 3687b–690)

Then inside Him His spirit welled up
 against His heart: though He could not
 avoid the shedding of tears, He spoke
 many words, with sadness—His mind was
 grieving—.

This concentration of ‘grief-words’ (*uuôpu* “cried”; *briuuiglîco* “dejectedly”; *bugi sêreg* “sorrowful mind”) recalls passages in the Old English corpus that are equally ‘loaded’ with words referring to pain and to various inner seats of feelings and thoughts (heart, mind, soul, breast, chest).

The stylistic device of variation amplifies the description of a deeply-felt grief, as shown by two more examples from each corpus (the two Old English ones, drawn from a single poem, have been deliberately chosen from outside the elegiac genre, to show the pervasiveness of this poetic treatment of the topic). It may not be coincidental that once again the *Heliand* passages involve Christ the Master and Peter the disciple, who is about to become the first leader of the Church:³²

Old English: ‘min *bige* dreoseð [...] |
 hwilum me bryne stigeð | *bige beortan*
 neah *hædre wealleð*’ (*Solomon and Saturn*
 60b–62)

‘my hearts sinks, [...] a burning mounts in me,
 my spirit seething anxiously near my heart’

Old English: hafað wilde mod, *werige*
beortan, | *sefan sorgfullne*, sliðe geneahhe
 | *werig*, wilna leas, wuldres bedæled, |
 hwilum *bigegeomor* [...] (*Solomon and*
Saturn 379–82a)

[a mother] has a troubled mind, a weary
 heart, a sorrowful spirit; often she slides
 into weariness, deprived of desire and glo-
 ry; sometimes she [is] miserable in her
 mind [...].

Old Saxon: [...] gornuuordun sprac |
briuuiglîco: uwas imu is *bugi* drôbi, | bi
 theru menniski môd gihrôrid, | is flêsk
 uwas an forhtun: fellun imo *trabni*, | drôp
 is diurlîc suêt, al sô drôr kumid | *uallan*
 fan uundun (*Heliand* 4747–752a)

He [Christ at Gethsemane] pronounced
 words of lamentation, sorrowfully: His
 mind was saddened, His spirit was upset
 in His humanness, His flesh was shak-
 ing with fear: His tears fell, His precious
 sweat fell in drops, as blood comes falling
 out of wounds

Old Saxon: Thô uuarð imu an innan sân,
 | Sîmon Petrus *sêr* an is *môde*, | harm an
 is *bertan* endi is *bugi* drôbi, | suiðo uuarð
 imu an *sorgun*³³ (*Heliand* 4993b–996a)

32 High concentrations of grief-words occur in the following passages in *Heliand* (in brackets, the subject of the suffering): 606–8 (Herod); 803–4 (Mary); 3178–179, 4588–590, 4670b–673a (Christ’s disciples); 5686b–689a (the women lamenting Christ’s death); 5922b–923 (Mary Magdalene).

33 A few lines earlier, Peter is described as both enraged and in pain: “Thô gibolgan uuarð | [...] Sîmon Petrus, | *uuell* imu innan *bugi*, that he ni mahte ênig uuord sprekan: | sô harm uuarð imu an is *bertan*” (*Heliand*, 4865b–868a) (“Then Simon Peter seethed inside, his mind was swollen, so that he could not utter a single word: his heart was filled with pain”).

Then Simon Peter immediately became sad
in his mind, afflicted in his heart, his spirit
in turmoil; he felt oppressed by sorrows.

As far as Old Saxon verse is concerned, then, a series of words pertaining to the domain of ‘grief’ are deployed within a string (in order of frequency, they are: *bugi*, *herta*, and *sorg-/sêr*, followed at a distance by *uuôp-/uueop*, *uual-/uuell*, *briuuig*, *trahn*, *harm*, *breost*, and *sebo*), whereas the combination *bêt + herta* does not appear to enjoy special recognition. Both Old English and Old Saxon verse offer us some original images linked to this set of grief words, such as the heat invading the inner cavities surrounding the heart before tears are released (Old English), and the bold picture of tears turning into blood, as if they sprang directly from the heart (Old Saxon).³⁴

It is not my purpose here to evaluate the presence, extent, frequency, and peculiar traits of the potential grief-collocations in Old Norse verse (both eddic and skaldic); rather, I shall limit myself to formulating a few remarks concerning grief-words which are of interest for our present research, in particular, the collocational behaviour of the word “heart” in the context of severe emotional distress.

Old Norse poetry is obviously concerned with pain, but it seldom indulges in the lexical representation of its psychological and physical mechanisms: it neither piles up words of sorrow through variation, nor does

it combine them in collocational strings, although versifiers were certainly aware of the processes connected with the human mind and heart, and of their transformations under the pressure of pain.

With respect to the *heart*-collocation under analysis, one noticeable feature of eddic verse (where the image of the ‘heated heart’ is absent) is the frequent occurrence of the doublet *hjarta* “heart” + *bugr/hyggja* “mind; to think,” which parallels its use in Old English and Old Saxon, except for the fact that only rarely does it attract other words belonging to the grief-domain.³⁵ The largest achieved combination is a three-member string (*hjarta* “heart” + *bugr/Huginn* “mind”/“name of Odin’s raven” + *sorg/sár* “pain/painful”) that only occurs three times (twice, not surprisingly, in the elegiac/dramatic word-texture of *Guðrúnarkviða II*, one of the poems recounting Guðrún’s bereavement after Sigurðr’s tragic death):

sorg etr *hjarta*, ef þú segja né nár | ein-
hverjom allan *bug* (*Hávamál* 121.8–10)
pain eats the heart, if you cannot speak to
another all your thoughts

síz Sigurðar *sárla* drukko | hrægiðr,
*Huginn hjarta*blóð saman (*Guðrúnarkviða*
II 29.5–8)

35 See, for instance: “*Hugr* einn þat veit, er býr *hjarta* nær, | einn er hann sér um *sefa*” (“Only the mind knows what lies near the heart; he is alone with his spirit,” *Hávamál* 95.1–3); “aptarla *hjarta bygg* ek at þitt, Atli, sé” (“I think your heart, Atli, is in your back,” *Helgakviða Hjörvarðssonar* 20.4–6). Quotations from eddic poems are normalised from the fifth edition of Neckel and Kuhn (1983).

34 In *ChristC* 1174–176a, trees suffering for Christ’s Passion exude a red and thick sap, resembling bloody teardrops.

after the corpse-eater [the wolf] and Huginn [the raven] sorely drank Sigurðr's blood together³⁶

hjorto hugða ek þeira við hunang tuggin, | *sorgmóðs sefa*, sollin blóði (*Guðrúnarkviða II* 41.5–8)

I [Atli, in a dream] thought I chewed their [my sons'] hearts with honey, troubled in mind, swollen with blood.

It is worth noting that in the second passage above, the proper name *Huginn* replaces the common noun *hugr* (also varied, a few lines later, by the verb *hugða*) by way of paronomastic association, and that the same device is at work in other eddic passages where the name *Hogni* (echoing, like Huginn, its near homophone *hugr*) combines with the noun *hjarta* (and the verb *byggja* “to think”). In this latter case, the alliterating attraction between *Hogni* and *hjarta* reflects a strong narrative link: in fact, the story tells how Hogni's heart was cut out of his chest in the well-known episode in which the Gjúkung brothers, Gunnarr and Hogni, are both killed after their refusal to reveal where their treasure lay well hidden:

Hjarta skal mér *Hogna* í hendi liggja, | blóðukt, ór *brjósti* skorið baldriða (*Atlakviða* 21.1–4)³⁷

Hogni's heart must lie in my hand, bloody, cut from the breast of that bold riding-warrior

Hló þá *Hogni*, er til *hjarta* skáro | kvikkvan kumblasmið, klökkva hann sízt *bugði* (*Atlakviða* 24.1–4)

Then Hogni laughed, as they cut out his heart, while the smith of scars was still living; he never even thought of crying out

Takit ér *Hogna* ok hyldit með knifi, | skerið ór *hjarta*, skoloð þess gorvir (*Atlamál* 59.1–4)

Take Hogni and slaughter him with a knife, cut out his heart; be ready to do this

þeir ór *Hogna hjarta* skáro, | enn í ormgarð annan lögðo (*Oddrúnargratr* 28.5–8)³⁸

they cut out Hogni's heart, and placed the other [brother, i. e., Gunnarr] in the snake-pit.

The vast corpus and the distinctive, peculiar stylistic rules that govern skaldic verse³⁹ only allow us to state that there are few occurrences of stable grief-word chains parallel to those deployed in the above-mentioned Old English and Old Saxon passages to describe

36 The couple of nouns *hjarta* + *hugr* undergoes a readaptation in the following examples: “Loki át af *hjarta* lindi brendo, | fann hann hálfsviðinn *bugstein* kono” (“Loki ate from the heart roasted on a wood-fire, a woman's brain-stone [HEART], that he found half-singed,” *Hyndluljóð* 41.1–4); and in the next two, where *hjarta* and *hugr* are substituted by words with a similar sound: “Hverfðu til *hjarðar*, ef þú *bug* trúir” (“Go to the herd, if you have courage enough,” *Hymiskviða* 17.5–6) and “*hjartar* horn, þat er ór *baugi* bar” (“the hart's horn, which was brought out of the mound,” *Sólarljóð* 78.4–5).

37 See also: “Hér hefi ek *hjarta* Hjalla ins bláuða, | ólíkt *hjarta Hogna* ins frækna” (“Here I [Gunnarr] have Hjalli's cowardly heart, unlike Hogni's brave heart,” *Atlakviða* 23.3–6); and, a few stanzas below: “Hér hefi ek *hjarta Hogna* ins frækna, | ólíkt *hjarta* Hjalla ins bláuða,” *Atlakviða* 25.3–6.

38 Cf. also *Guðrúnarkviða II* 31.7–8: “ok ór *Hogna hjarta* slíta” (“and tear out the heart from Hogni”).

39 Kennings aim at substituting common nouns with poetic circumlocutions, a process which reduces the relevance of traditional word combinations: in *Pétursdrápa* 45, for example, the nouns ‘tears’ and ‘breast’ are hidden—so to speak—within a complex metaphor.

the various stages and effects on the body of intense, painful experiences. One exception is the unmarked, neutral couple *bugr* “mind” + *hjarta* “heart” (also exploited by eddic verse, as we have just seen, but redetermined here by means of the root *sorg/sár*- “pain, painful”) which becomes a collocation, and can be varied by way of paronomasia.⁴⁰

Only in late religious skaldic poetry do we find an interest in the mechanisms of pain and in its manifestations, which on a few occasions leads to the adoption of stock descriptions, as in the examples cited below; this however does not prevent poets from introducing new lexical elements, like the original compound *hjar(a)rótum* “the heart’s roots” (here in the Dat. pl.), signifying its innermost and most vital part:⁴¹

Reiðigall með *sárum* sullum | sviðrar mier
um blásin iðrin; | *brygðin* slítr af *hjarta*-

40 Cf. *bugblauðum* + *hjarta* (*Krákumál* 22.9–10); *hjarta* + *bug* (*Hugsvinnsmál* 17.4 and 6); *bart* “fiercely” + *hjørta* + *bugfull* (Sigvatr Þórðarson, *Bersgglisvísur* 4.5–6); *bugþrútt hjarta* (Stúfr inn blindi Þórðarson kattar, *Stúfsdrápa* 6.3); *hjarta* | ok *bugþrúðara* (Hrókr inn svartí, *Hrókskviða* 5.7–8); *bugfult hjarta* (Ketill bængr, *Lausavísur* 17.4); *bugr ok hjarta* + *brjósti* “breast” (Björn Ragnarsson, *Lausavísur* 2.1–2). See also the list of *heiti* in the thula *Hugar heiti ok hjarta*: “Móðr, *hjarta*, hnegg, munr, *bugr*, sefi, | geð, heil, sjafni, gollorr ok eljun” (“Spirit, heart, core, pleasure, thought, mind, mood, brain, love, pericardium and energy,” *Hugar heiti ok hjarta*, ed. Gade, 964).

41 In *Pétursdrápa*, the compound *hjartrarótum* occurs at st. 43.6, anticipated in the previous stanza (in the same metrical position, as line 6) by the phrase *hjarta rótum*: “the [soldier’s] spear strikes His [Christ’s] heart at the roots”; Cf. *Pétursdrápa*, ed. McDougall, 834.

rótum | harðan styrk í *sútamyrkri* (*Lilja* 77.5–8)

The gall of wrath burns me with painful ulcers in my swollen bowels; sorrow rips the hard strength from the roots of my heart in the darkness of despair.⁴²

Sárfeinginn bug særir | *sótt hjarðreka* dróttins; | *eldi í gegn fyr gildan | gleði *tárkveiktan* steðja. | Ástkennis fyr innan | angr *hjartrót*um* stangaz, | meistara síns að misti | mætr kinnroða gætir (*Pétursdrápa* 43).

Anguish afflicts the pain-stricken heart of the shepherd of the Lord [APOSTLE]; it has kindled through and through for the excellent [man] his anvil of joy [which has been] moved to tears [HEART]. Grief pierces the heart-roots of the teacher of love [APOSTLE] inwardly, because the worthy possessor of shame [HOLY MAN] has lost his master.⁴³

It is certainly no mere coincidence that both the author of the cited passage from *Pétursdrápa* and the *Heliand* poet offer us an accurate description of the disciple’s bitter remorse after his threefold denial of Christ; even though the words used are different, the same model-image of a pain which provokes a physical, burning surge inside one’s chest is exploited in the later skaldic narration, where the past participle/adjective hapax *allþrútin* “swollen (with grief),” at line 45.6, conveys the same sense as the Old English and OS verb *weallan/wallan* “to well, to seethe”:

42 The poet is speaking here. Cf. *Lilja*, ed. Chase, 649.

43 See *Pétursdrápa*, ed. McDougall, 834.

Metr líkn guðs og ljótan | löst* sinn vánar
trausti | smurðr af greina garði | gegn
brásteina regni. | Enn frá öðrum mönnum
| allþrúttinn fór úti | angrs; var einn í gaun-
gu | ótt til grafar dróttins (*Pétursdrápa* 45).

The upright man, anointed with rain of eyelash-stones [EYES > TEARS] from the enclosure of wits [BREAST], considers God's mercy and his own ugly sin with the support of hope. Still swollen with grief, he was walking outside, way from other men; alone he made his way quickly to the Lord's grave.⁴⁴

Such emphasis on Peter's grief when he realises the extent and implications of his betrayal—at a time when his Master needed his thanes' support against His enemies—creates a powerful connection for the audience between a dishonourable act taking place in the past and in a far away, 'exotic' country, and the condemnable and disruptive behaviour still threatening the cohesion of a society whose survival and expansion traditionally relied on the bond of loyalty between a lord and his retainers. At the same time, such a display of seemingly uncontrollable and infinite sorrow prepares the anti-climax to the irruption in the story (of Peter as well as of humankind) of Christ's prompt forgiveness and consolation, pointing ahead to the revolutionary experience of sufferance willingly undertaken:

The king of the clouds [= God (= CHRIST)]
dries [the eyes of] his follower and encour-
ages him for a long time; joyful with love
He greets him and then kisses his mouth

44 See *Pétursdrápa*, ed. McDougall, 836.

wet [with tears]: 'Mercy has long since been obtained; cease from weeping, my son! You shall yet follow in most of my footsteps all the way to martyrdom.'⁴⁵

CONCLUSIONS

This comparative survey was aimed at showing how and to what extent the language of ancient Germanic verse makes use of collocational markers to describe the subjective experience of grief. Attention was drawn, in particular, to the alliterative couple "heat" + "heart" (OE *bat* + *heorte*), which often attracts words stemming from the root *weall-, such as the verb "to surge; to be agitated" (OE *weallan*) and the noun "swelling; ardour" (OE *wielm/wylm*) in its orbit. Whether referring to an intense pain seething inside the chest like boiling water, or to a subdued pain that has lost its bite and now abides in the form of a pervasive and psychologically invalidating sadness, versifiers expressed such negative feelings by resorting to a repertoire of collocational strings arranged around the different synonyms for the seat of emotions and thoughts: *heorte*, *breost*, *hyge*, *sefa*, *mod*, *sawol*, *breper*.

This combinatory vocabulary is particularly expanded in the Old English poetic corpus, where its use is not limited to 'complaint verse' proper (the so-called Elegies), but surfaces in single episodes within works

45 "Þurkar þegn og styrkir | þeingill skýja leingi, | kveðr og kyssir síðan | kátr elsku munn vátan: | 'Feingin er líkn fyr laungu; | lát af, sonr, að gráta! | Enn skalt fótspor finna | flest mín alt í þínu'" (See *Pétursdrápa*, ed. McDougall, 838).

belonging to different genres when attention is drawn to a character's suffering. In these cases, the poet dwells on such manifestations of pain with a sensitivity which may have been encouraged by the attention which Christian doctrine and thought devote to introspection and the movements of the heart, also with a view to inspiring believers to transform their grief into nourishment for the soul, to consider it a reminder of the frailty of earthly joys and a propellant of repentance.

The possible occurrence in a single poem, or in a homogeneous group, of privileged combinatory schemes within the larger set of the grief word-collocation chain (*hat* "hot/heat" + *heorte* "heart" + *weall-/weol(l)/wylm* "to swell; seething, surge" + *hyge* "thought" + *hreþer* "breast" + *sawol* "soul" + *sefa* "mind" + *geomor* "sad") was also taken into account and analysed, because a distinctive usage may hint at and help in sorting out the contours of a poetic personality, even though extreme caution is called for when drawing general conclusions from material gathered during the investigation of a single collocative string (as is the case of the present survey). It would thus be desirable to carry out more and more studies of single collocational sets, thereby increasing the likelihood of obtaining reliable results and safe conclusions.

Experience gained through research in the field suggests that such analyses should take into due consideration the inbuilt flexibility of any collocational chain, that is its potential adaptability to different contexts mainly through paronomastic procedures:

any collocate of a given string may be substituted (or sided) by words with which it only has an outer, phonetic resemblance, and whose semantic content may be radically different, no longer referring to the original lexical sphere (the 'movements of the sorrowful heart'). Thus,—to return to where my discussion began—the *Beowulf* poet relies on the traditional coupling of *heorte* "heart" + *wylm* "swelling" but uses it with a fair amount of originality: on the one hand, he turns it into the medical explanation for heart failure which is the cause of a person's death (on three different occasions)⁴⁶; on the other, he substitutes the word *heart* with two almost homophonous words (*Heor(o)t*, King Hrothgar's Hall, and the verb *hyrte* "took heart"), collocating them with one of *heart's* traditional partners, which is in turn modified through paronomasia (*haten* "ordered" vs. *hat* "hot"). This *modus operandi* falls within the larger attitude displayed by the *Beowulf* poet, whose mastery of the Old English word hoard is easily seen in his ability to draw from and, at the same time, reinvigorate tradition through creative innovations.

The concluding part of the survey, whose focus is on a few Old Saxon and Old Norse parallels to the Old English grief-collocation string, besides attesting to the existence of a common poetic combinatory tradition when it comes to describing suffering, has brought to light new information on the versification

46 The three occurrences in *Beowulf* are discussed in the opening of this study.

technique; what emerges in the foreground is how the unavoidable alliterative constraints imposed on the poets far from resulting in a dreary repetition of combining words challenged both their inventiveness and their audience's response.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

“Beowulf” and “Judith.” Edited by Elliott Van Kirk Dobbie. The Anglo-Saxon Poetic Records 4. New York: Columbia University Press, 1953.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Edited by Gustav Neckel and Hans Kuhn, *I. Text*. 5th. rev. ed. Heidelberg: Carl Winter, 1983.

The Exeter Book. Edited by George Philip Krapp and Elliott Van Kirk Dobbie. The Anglo-Saxon Poetic Records 3. New York: Columbia University Press, 1936.

“Heliand” und “Genesis.” Edited by Otto Behaghel. 7th ed. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1958.

The Holy Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian, and Old Mercian Versions. Edited by Walter W. Skeat. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

Hugar heiti ok hjarta. Edited by Elena Gurevich. In *Poetry from Treatises on Poetics. Part 2. Anonymous Poetry*, edited by Kari Ellen Gade and Edith Marold, Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3, 964. Turnhout: Brepols, 2017.

The Junius Manuscript. Edited by George Philip Krapp. The Anglo-Saxon Poetic Records 1. New York: Columbia University Press, 1931.

King Alfred’s West-Saxon Version of Gregory’s Pastoral Care. Edited by Henry Sweet. Early English Text Society, OS 45, 50. Oxford: Oxford University, 1959.

Lilja. Edited by Martin Chase. In *Poetry on Christian Subjects. Part 2*, edited by Margaret Clunies Ross, Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7, 562–677. Turnhout: Brepols, 2007.

The Old English Elegies: A Critical Edition and Genre Study. Edited by Anne L. Klinck. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1992.

The Old English Version of Bede’s Ecclesiastical History of the English People. Edited by Thomas Miller. 4 vols. Early English Text Society, OS 95, 96, 110, 111. Oxford: Oxford University Press, 1959–1963.

Pétrsdrápa. Edited by David McDougall. In *Poetry on Christian Subjects*, edited by Margaret Clunies Ross, Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7, 796–844. Turnhout: Brepols, 2007.

The Vercelli Book. Edited by George Philip Krapp. The Anglo-Saxon Poetic Records 2. New York: Columbia University Press, 1932.

SECONDARY SOURCES

Cucina, Carla. *Il “Seafarer.” La “navigatio” cristiana di un poeta anglosassone.* Rome: Kappa, 2008.

- The Dictionary of Old English: A to I* online. Edited by Angus Cameron et al. Toronto: Dictionary of English Project, 2018.
- The Dictionary of Old English Web Corpus*. Edited by Antonette diPaolo Healey et al. Toronto: Dictionary of Old English Project, 2009. <https://tapor.library.utoronto.ca/doecorpus/>
- Izdebska, Daria Wiktoria. "The Semantic Field of ANGER in Old English." PhD thesis. Glasgow: University of Glasgow, 2015.
- Lockett, Leslie. *Anglo-Saxon Psychologies in the Vernacular and Latin Traditions*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- Potter, Joyce. "'Wylm' and 'weallan' in *Beowulf*: A Tidal Metaphor," *Medieval Perspectives* 3, no. 1 (1988): 191–99.
- Ruggerini, Maria Elena. "Alliterative Lexical Collocations in Eddic Poetry." In *A Handbook to Eddic Poetry. Myths and Legends of Early Scandinavia*, edited by Carolyne Larrington et al., 310–30. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- . "Aspetti lessicali combinatori nelle 'elegie' anglosassoni: il dominio del 'dolore.'" In *Lettura del Codex Exoniensis. Le elegie anglosassoni*, edited by Roberto Rosselli Del Turco, 55–135. Pisa: Edizioni dell'Orso, 2018.
- . "Word ... soðe gebunden (*Beowulf*, 1. 871a): Appreciating Old English Collocations." In *Dat dy man in alla landen fry was. Studi filologici in onore di Giulio Garuti Simone Di Cesare*, edited by Marco Battaglia and Alessandro Zironi, 141–64. Pisa: Pisa University Press, 2017.
- Stanley, Eric G. "Old English Poetic Diction and the Interpretation of *The Wanderer*, *The Seafarer* and *The Penitent's Prayer*," *Anglia* 73 (1955): 413–66.

SIGAFRID – SIGURÐR – SIGHFRIDÆR: HISTORIEN OM BISKOP SIGFRID OCH DESS TRANSFORMATIONER ÖVER TID OCH RUM

Daniel Sävborg
Tartu Ülikool

ATT DE NORRÖNA SAGOR SOM skildrar vikingatiden är skrivna ca 200 år senare, i regel på 1200-talet, är ett problem som omtalas ofta. Det är uppenbart att denna tidsklyfta påverkar sagornas trovärdighet för information om vikingatiden. Ändå utgjorde sagalitteraturen under lång tid en viktig källa, i många fall den viktigaste, för kunskap om denna tid. Källkritiken under det tidiga 1900-talet förändrade detta för t.ex. bilden av den svenska vikingatiden på ett grundläggande sätt. Tidigare centrala gestalter som Styrbjörn starke och Sigrid storråda förpassades ur historien och förvandlades till rent litterära gestalter. Lauritz och Curt Weibull och deras skola underkände i princip helt

sagalitteraturens källvärde för kunskap om den äldsta historien,¹ och detta utgör än idag grundsynen inom svensk forskning. I norsk och isländsk historieforskning har denna kritiska syn på sagornas källvärde inte gått lika långt, och exempelvis Harald hårfagre, som helt saknas i samtida eller nära samtida källor, gäller för de flesta forskare som en självklart historisk gestalt. Nyare forskning som alls diskuterar problematiken drar åt olika håll. Sverrir Jakobsson har i flera viktiga artiklar framfört ett starkt kritiskt synsätt som ligger nära Lauritz Weibulls i bedömningen

1 T.ex. L. Weibull, *Kritiska undersökningar*; C. Weibull *Källkritik och historia*, 108–18.

av den norska vikingatidens historia;² Mats G. Larsson har tvärtom argumenterat för sagornas generellt stora trovärdighet i bilden av den nordiska vikingatiden.³ Men faktum är att bara få försök har gjorts att *pröva* frågan om trovärdigheten. Ett centralt skäl till att frågan så sällan prövas är den svårighet som ligger i att vi oftast enbart har tillgång till sagornas information—det gäller t.ex. det nämnda fallet Harald hårfagre—och någon prövning kan då inte ske. I själva verket är forskarnas slutsatser i fråga om källmaterialets trovärdighet främst en trosfråga: vissa tenderar att i huvudsak tro på uppgifterna, andra tenderar att överlag förkasta sagornas källvärde.

Ändå finns en möjlighet att pröva trovärdigheten genom att analysera fall där vi känner den historiska realiteten någorlunda och systematiskt jämföra 1200-talskällornas bild med denna. Men sådana undersökningar är sällsynta. Ännu färre försök har gjorts att utifrån sådana fall konkret och systematiskt försöka fastställa vad som bevaras och vad som förändras i relation till den historiska verkligheten och hur förändringen sker. Hur skall förändringarna förklaras? Vilka generella mekanismer ligger bakom dem?

Den diskussion som trots allt har förts om källvärdet hos de betydligt yngre nordiska texterna har huvudsakligen gällt den *norröna* litteraturens källvärde. Därmed har man sällan vägt in den med denna samtida forn-

svenska litteraturen och dess uppgifter om vikingatiden och diskuterat dess källvärde på samma sätt eller diskuterat de norröna och fornsvenska källorna i relation till varandra.

Dessa frågor inkluderar också ett annat välkänt och omdebatterat tema: frågan om muntlig tradition. I vilken utsträckning kan vi räkna med muntlig tradition, vilken är den historiska trovärdigheten hos denna, hur transformeras historisk information inom denna och hur är den muntliga traditionen relaterad till skriven tradition? Även på denna punkt har många kategoriska påståenden gjorts men betydligt färre försök att pröva frågan i konkreta fall och utreda hur muntlig tradition förmedlar information om historiska händelser och hur muntlig och skriftlig tradition interagerar.

I följande artikel skall dessa problem belysas genom en undersökning av ett fall där vi känner den historiska verkligheten någorlunda väl, där vi har såväl samtida som högmedeltida källor, både västnordiska och svenska, och där vi sannolikt kan följa såväl muntlig som skriftlig transformation över en längre tid.

Det fall som skall undersökas är biskop Sigfrid, i Sverige känd som helgonet Sankt Sigfrid. Han nämns vid ett antal tillfällen i Adam av Bremens kyrkohistoria från ca 1070 och anges där som en delvis samtida till författaren själv. Dessutom nämns han i ett antal svenska verk från 1200-talet, tillhörande fler olika genrer. Han omtalas därtill i ett stort antal västnordiska källor från 1100- och 1200-talen.

2 T.ex. Sverrir Jakobsson, "Myter om Harald hårfager," 597–610 och "The Early Kings of Norway," 171–88.

3 M.G. Larsson, *Minnet av vikingatiden*, 105–76.

Den sannolikt historiskt korrekta informationen hos Adam skall i denna artikel ställas upp mot den information som ges i de västnordiska och svenska källorna från 1100- och 1200-talen.⁴ Den historiska korrektheten kan därmed i hög utsträckning bedömas. Men i första hand skall förändringarna i berättelsen om Sigfrid över tid och rum analyseras och, försöksvis, förklaras. Därmed blir det också nödvändigt att diskutera relationen mellan de olika källorna, och inte minst mellan svenska och västnordiska källor, liksom frågan om muntlig kontra skriftlig tradition.

Undersökningen syftar också till att fylla en lucka inom forskningen. Olika källor som nämner Sigfrid har diskuterats en del, i synnerhet inom svensk forskning. Men diskussionen har rört enskilda källor och deras relation till varandra. Ingen grundlig inventering av samtliga källor har gjorts. Toni Schmid listar förtjänstfullt de flesta av dem i sin monografi *Den helige Sigfrid* från 1931, men hennes presentation av dem kan ofta kompletteras, och de västnordiska källorna intresserar henne betydligt mindre än de svenska. Här skall alla källor presenteras och diskuteras på lika villkor.

ADAM AV BREMEN

Adam av Bremen nämner i *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* från ca 1070

Sigfrid, som han benämner Sigafrid, vid fyra tillfällen. Vid första tillfället berättas att Olav den helige vid sin hemkomst från England till Norge (sannolikt år 1015) förde med sig åtskilliga biskopar och präster från England för att dessa skulle sprida kristendomen. Fyra av dessa sägs ha varit särskilt berömda för sin lärdom och dygd: Sigafrid, Grimkil, Rudolf och Bernard. På kung Olavs befallning missionerade dessa även bland svear och götar och på öarna bortom Norge.⁵

Andra gången Sigfrid nämns är i samband med biskop Thurgots död och begravning i Bremen (år 1030). Här berättas att tre berömda predikanter från Norden vid detta tillfälle befann sig på plats i Bremen: Odinkar från Danmark, Sigafrid från Sverige och Rodulf från Norge. De rapporterade om missionsframgångarna för biskop Libentius och fick predikofullmakt av honom.⁶ Det bör noteras att Sigfrid här uttryckligen kopplas till just Sverige.

Tredje omnämnandet sker i samband med sveakungen Emund gamles biskop Osmund (vid 1000-talets mitt) och Adam uppger att det var biskop Sigfrid som en gång uppdragit hans uppfostran åt skolan i Bremen.⁷

Fjärde och sista gången nämns Sigfrid i en kort översikt över de första biskoparna i Norden. Som den tredje i raden—efter Jo-

4 Jag sätter av praktiska skäl gränsen vid ca 1300. Sigfrid fortsätter att omtalas i källorna även senare och berättelsen om honom fortsätter att utvecklas, men en undersökning där även dessa transformationer vägs in får anstå till kommande arbeten.

5 Adam av Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, II 57, 118.

6 Adam av Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, II 64, 125.

7 Adam av Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, III 15, 156.

hannes, som döpte Olav Tryggvason, och den tidigare nämnde Grimkil—nämns Sigfrid, 'som predikade för både svenskar och norr-män' och som levde ända 'in i vår tid'.⁸

Den bild vi får av Adams krönika är sammanfattningsvis att Sigfrid kom från England till Norge 1015 och verkade som missionsbiskop, först i Norge och sedan—och huvudsakligen—i Sverige, under lång tid, att han ansågs ha haft goda framgångar och fick en ny fullmakt att missionera ca 1030 och att han skall ha levt ända in i Adams tid.

Adam anger alltså att Sigfrid först kom till Norge, men som framgått är han inte den enda biskop i Norge som Adam nämner. Vi har också mött bl.a. Johannes, som uppges ha varit den förste av dessa. Han skall likaledes ha kommit från England till Norge, och han sägs ha döpt Olav Tryggvason.⁹ Senare under 1000-talet tillsätts enligt Adam två ytterligare norska biskopar. Adalbert av Bremen vigde under sin tid som ärkebiskop, 1043–1073, två biskopar av Trondheim, den ene med namnet Siguardus eller Sewardus.¹⁰

Det finns goda skäl att tro att dessa Adams uppgifter är historiskt korrekta. Det gäller i synnerhet informationen om Sigfrid, som ju uppges ha levt in i författarens tid och därmed kan ses som en samtida till denne.

Vi skall nu gå över till att inventera de senare källorna och se vad dessa har att berätta om Sigfrid. Vi skall därmed jämföra den information de ger med vad vi funnit hos Adam av Bremen och även diskutera informationens ursprung och, i någon mån, källornas relation till varandra.

DE VÄSTNORDISKA KÄLLORNA

Historia Norwegiae utgör ett av de första försöken att skriva Norges historia. Verket är sannolikt skrivet under andra hälften av 1100-talet.¹¹ Språket är latin. Sigfrid nämns en gång och kallas då Sigfridus. Olav den helige sägs vid återkomsten från England till Norge ha fört med sig fyra engelska biskopar, Grimkellus, Bernardus, Rodulfus och Sigfridus.¹² Mer information ges inte. Det är samma information—och exakt samma fyra namn—som Adam ger i II 57, och detta är säkerligen *Historia Norwegiae*s direkta källa. Att Adam generellt är en viktig källa för detta verk har ofta påpekats.¹³ Adam är säkerligen också källan när *Historia Norwegiae* berättar om hur Olav Tryggvason tidigare fört med sig biskop Johannes från England och när han fastslår dennes betydelse för Olavs kristnande.¹⁴

Den s.k. *Äldsta sagan om Olav den helige* från slutet av 1100-talet¹⁵ är enbart bevarad i

8 "ad nostram aetatem"; Adam av Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, IV 34, 268–69.

9 Adam av Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, II 37, IV 34, 98, 268.

10 Adam av Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, III 77, IV 34, 223, 269.

11 Mortensen, "Inledning," 15.

12 *Historia Norwegiae*, 104.

13 T.ex. Mortensen, "Inledning," 17.

14 *Historia Norwegiae*, 94 och 100.

15 Heinrichs, "Ólafs saga helga," 447.

några fragment. Ett av dessa nämner biskop Sigfrid, här kallad Sigurðr. Omnämmandet är kort. Det framgår enbart att han är verksam hos Olav den helige—det är han som frambringar budskapet till Olav att Þormóðr Kolbrúnarskáld har anlänt.¹⁶ Sagan finns bevarad i sin helhet i en delvis omredigerad version, känd som *Legendariska sagan om Olav den helige* från ca 1200. Scenen där biskop Sigurðr överbringar budskapet om Þormóðrs ankomst till kung Olav finns också här,¹⁷ men Sigurðr har dessutom nämnts en gång tidigare. Här berättas om en av Olavs färder i Norge, och det sägs kort att han hade biskop Grímkell och biskop Sigurðr med sig och att den senare förut varit Olav Tryggvasons hirdbiskop.¹⁸ Den huvudsakliga informationen vi får om Sigurðr är att han är biskop hos Olav den helige tillsammans med Grímkell. Det är information som finns i *Historia Norwegiae* och som går tillbaka på Adam. En skillnad mot dessa källor är namnformen Sigurðr i stället för Sigfrid (Sigafrið/Sigfridus). Denna förändring kan förklaras med att Sigurðr helt enkelt uppfattades som den nordiska varianten av namnet Sigfrid. Man visste att hjälten Sigurðr Fáfnisbani i tysk tradition hette Sigfrid—det kan noteras att den norska Þiðreks saga, som primärt bygger på tyska källor, vid de två första omnämnandena kallar denne hjälte Sigfrœðr,¹⁹ varefter texten övergår till den kända nordiska for-

men Sigurðr;²⁰ de två namnen uppfattas där alltså bara som varianter. Men det heller inte omöjligt att namnet på den biskop Siguardus av Trondheim som Adam anger vara verksam bara några decennier senare kan ha påverkat; denne biskop—vars namn verkligen motsvarar det norröna Sigurðr—saknas helt i alla norröna källor. Uppgiften att Sigurðr tidigare varit hirdbiskop hos Olav Tryggvason strider mot *Historia Norwegiae* och Adams uppgift att det var Olav den helige som förde med honom från England. Här är en lärd kombination sannolikt förklaringen, till vilken jag återkommer. Något skäl att anta att *Legendariska sagan*/*Äldsta sagan* skulle bygga på en från de skriftliga källorna oberoende muntlig tradition finns knappast, även om en sådan inte kan uteslutas.

Styrmir fróðis saga om Olav den helige från ca 1220²¹ är enbart bevarad i form av några korta utdrag i *Flateyjarbók*. Sigfrid nämns här en gång, åter under namnet Sigurðr. Det sägs här att Olav den helige hade hos sig två märkliga predikanter, biskoparna Grímkell och Sigurðr, och att dessa predikade och kristnade män.²² Informationen att Olav den helige hade hos sig de två biskoparna Grímkell och Sigurðr finns även i *Legendariska sagan* och *Historia Norwegiae*, och uppgiften om deras framgångsrika mission finns hos Adam. Ingen ny information har tillkommit. Det synes fullt möjligt att Styrmir bygger uppgifterna om Sigfrid på skrivna källor.

16 *Äldsta sagan*, 92.

17 *Legendariska sagan*, 45.

18 *Legendariska sagan*, 16.

19 *Þiðreks saga*, 305–06.

20 *Þiðreks saga*, 307ff.

21 Heinrichs, "Ólafs saga helga," 448.

22 *Flateyjarbók* III, 246.

Fagrskinna från 1220-talet²³ nämner biskop Sigurðr två gånger. Första gången är han med i en kort uppräkningslista av män på Olav den heliges sida inför slaget vid Stiklestad,²⁴ andra gången kort efteråt, där det sägs att det var på biskop Sigurðrs inrådan som Olav den heliges lik grävdes upp efter hans fall och att han skrinlades i alla trönders åsyn.²⁵ Ingen av uppgifterna om Sigurðr/Sigfrid finns i äldre källor, men de kan återgå på sådana ändå. Beskrivningen av upptagandet av Olavs lik och skrinläggning ligger nära den som ges i *Legendariska sagan* och torde återgå på denna eller på en närbesläktad källa.²⁶ Där är det dock biskop Grímkell som har den roll Sigurðr har i *Fagrskinna*. Grímkell saknas helt i *Fagrskinna*, och det synes rimligt att anta att verket bygger på sin skrivna förlaga men inskränker antalet hirdbiskopar hos Olav och helt enkelt ersätter en biskop med en annan, vilken också nämndes i förlagan. Även *Legendariska sagan* omtalar flera gånger en biskop vid Olavs sida under krigståget på vägen mot Stiklestad men specificerar aldrig vem det var.²⁷ Det synes fullt möjligt att *Fagrskinna* också här bygger på den skrivna förlagan men väljer att konkretisera genom att lägga till ett namn på den anonyme biskopen, och då ett namn som förlagan nämnt flera gånger.

Heimskringla, ca 1230,²⁸ nämner biskop Sigurðr i två episoder. Första gången sker i samband med Olav den heliges konfrontation med Dala-Guðbrandr. Här sägs först kort att biskop Sigurðr—som inte tidigare har presenterats—finns vid Olavs sida under mötet med Guðbrandr,²⁹ och i det följande skeendet nämns hur 'biskopen' predikade för Guðbrandr,³⁰ och av sammanhanget att döma syftar detta på den nyss nämnde Sigurðr. Andra gången Sigurðr nämns är i samband med Olavs konflikt med Erlingr Skjálgsson. Biskop Sigurðr uppmanar Olav att förlikas med Erlingr, vilket kungen går med på.³¹ Båda dessa uppgifter om Sigurðr saknas i äldre källor, men också här gäller att de ändå kan återgå på sådana. Både episoden om Dala-Guðbrandr och episoden om förlikningen med Erlingr Skjálgsson bygger på *Legendariska sagan* eller en mycket närbesläktad text och följer förlagan nära.³² Även i *Legendariska sagan* predikar "biskopen" för Guðbrandr.³³ Men i denna saga saknas den inledande uppgiften om biskop Sigurðrs närvaro, och den nämnde "biskopen" blir därmed oidentifierad. Med tanke på hur nära *Heimskringla* följer sin skrivna förlaga synes

23 Halvorsen, "Fagrskinna," 139.

24 *Fagrskinna*, 200.

25 *Fagrskinna*, 201.

26 *Legendariska sagan*, 74.

27 *Legendariska sagan*, 62, 64.

28 Whaley, "Heimskringla," 276.

29 *Heimskringla* II, 184.

30 *Heimskringla* II, 187.

31 *Heimskringla* II, 205.

32 Jag kommer i det följande att tala om *Legendariska sagan* som *Heimskringlas* förlaga, även om det förvisso är möjligt att den version Snorri och andra sagaskrivare på vissa punkter har avvikit från den bevarade *Legendariska sagan*.

33 *Legendariska sagan*, 26.

det rimligt att anta att han inte nyttjat oberoende muntlig information här utan endast valt att specificera den närvarande biskopen med det namn förlagan flera gånger nämner på Olavs närmaste biskop. I episoden om Erlingr Skjálgsson är det i *Legendariska sagan* ospecificerade "vänner"³⁴ som övertalar kung Olav att förlikas med Erlingr, men skildringen i *Heimskringla* ligger även här *Legendariska sagan* så nära att det synes rimligt att se ändringen av de ospecificerade vännerna till biskop Sigurðr som ett konkretiserande inslag i revisionen av den skrivna förlagan snarare än som oberoende information.

Sammanfattningsvis kan sägas att ett antal västnordiska källor från 1100- och 1200-talen nämner en biskop med namnförleden *Sig-* hos Olav den helige, men att det ges mycket lite konkret information om hans verksamhet—det finns inga utförliga berättelser knutna till honom. Det bör noteras att allt som sägs om biskop Sigfrid/Sigurðr i de västnordiska källorna kan vara rent skriftligt baserat och ytterst återgå på en enda—skriven—källa, Adam av Bremens krönika. Ingen substantiell ytterligare information tillkommer, vilket indikerar att denne biskop inte utgjorde ett produktivt motiv i traditionen; den information som tillkommer handlar om att Sigurðr får ersätta tidigare anonyma personer i förlagan eller utgöra en konkretiserande detalj utan narrativ funktion. Vi kan inte utesluta att det har funnits en muntlig tradition om Olav den heliges bi-

skop Sigurðr, och att det är denna tradition som förklarar hans närvaro i *Legendariska sagan*/*Äldsta sagan* och de nya eller alternativa uppgifterna i *Fagrskinna* och *Heimskringla*, men det förefaller inte nödvändigt att anta existensen av en sådan.

Detta är dock inte de enda västnordiska källor som är relevanta i fallet Sigfrid. Vi minns att *Legendariska sagan* uppgav att Olav den heliges biskop Sigurðr tidigare varit Olav Tryggvasons hirdbiskop. Uppgiften måste vara historiskt inkorrekt—dels uppger ju Adam att Sigfrid kom till Norge först i Olav den heliges tid, dels framstår det som mycket osannolikt att en person som var vigd biskop på 990-talet skulle ha varit verksam ännu på Adams tid—men en biskop Sigurðr hos Olav Tryggvason nämns i ett antal ytterligare västnordiska källor.

Acta Sanctorum in Selio är författad på latin i anslutning till, och sannolikt kort efter, överförandet av den heliga Sunnivas relikier till Bergen år 1170. Verket skildrar Sunnivas liv och martyrdöd på ön Selja i Håkon jarls dagar och hur hennes oskadda kropp återfanns och skrinlades i Olav Tryggvasons tid. I samband med presentationen av Olav Tryggvason nämns att folket döptes av hans biskop Siguardus.³⁵ Biskop Siguardus söker och finner lämningar av martyrer på Selja och inviger en kyrka där.³⁶ Uppgiften att Olav Tryggvasons biskop skulle ha hetat Siguardus är inte historiskt korrekt. Enligt

³⁴ *Legendariska sagan*, 30.

³⁵ *Acta Sanctorum in Selio*, 150.

³⁶ *Acta Sanctorum in Selio*, 151.

Adam, som nämner honom vid namn vid två tillfällen, hette han Johannes. Adam kan inte vara källan på denna punkt, och inte heller någon annan skriftlig källa kan pekas ut här. Överflyttningen av Sunnivas relikier till Bergen, som utgör bakgrunden till *Actas* tillkomst, förutsätter en tradition, men denna tycks inte ha varit skriftligt fixerad, utan *Actas* källa bör ha varit muntlig tradition.³⁷ I norsk muntlig tradition tycks alltså en historiskt oriktig uppgift ha uppkommit att Olav Tryggvason skulle ha haft en biskop Sigurör i sin närhet. Sannolikt återgår traditionen om Olav Tryggvasons biskop på den historiske Johannes, men förklaringen till namnet Sigwardus är inte lika självklar. Namnet kan ha övertagits från den ca 50 år senare biskop Sigwardus av Trondheim—så tycks t.ex. Schmid mena—³⁸ men det är också troligt att en sammanblandning har skett med Olav den heliges biskop Sigfrid. *Legendariska sa-*

gan uppger som nämnts att Olav den heliges biskop Sigurör tidigare varit Olav Tryggvasons biskop, och han känner alltså den i *Acta* belagda traditionen om Olav Tryggvasons biskop Sigurör och identifierar honom med den yngre Olavs biskop med samma namn. Därmed hör även de västnordiska källornas uppgifter om Olav Tryggvasons biskop Sigurör till traditionskomplexet om biskop Sigfrid.

Theodoricus monachus *Historia de antiquitate regum Norvagensium* från 1180-talet³⁹ nämner också en biskop Sigwardus i Olav Tryggvasons närhet. Theodoricus berättar att Olav förde med sig honom från England tillsammans med två andra präster, Theobrandus och Thermo, för att predika Guds ord.⁴⁰ Biskop Sigwardus nämns kort ytterligare en gång, då biskop Grimkel hos Olav den helige sägs ha varit systerson till 'den biskop Sigwardus som Olav Tryggvason förde med sig från England.'⁴¹ Theodoricus är rimligen oberoende av *Acta*—den saknar alla dess uppgifter om Selja och har i gengäld ett antal konkreta uppgifter, om Sigwardus bakgrund, följeslagare och släktskap med en annan biskop, som saknas i detta verk—och inte heller Adam kan, med sin helt avvikande information, vara källan. Rimligen har vi även här att göra med inhemsk norsk muntlig tradition. Theodoricus bekräftar därmed att det vid slutet av 1100-talet fanns en etablerad, men

37 Det faktum att Adam nämner relikier i Norge, som torde syfta på dem på Selja, har fått Toni Schmid att peka ut Adam som *Actas* källa till uppgiften om biskop Sigurör (Schmid, *Den helige Sigfrid*, 21). Adam känner dock inte huvudpersonen i *Acta*, Sankta Sunniva, utan kopplar vagt några relikier i en norsk grotta till legenden om de sju sovarna eller de 11 000 jungfrurna (IV 32, sch. 145, 266). Inte heller nämner han något om en biskop i sammanhanget, och den kung han knyter till kyrkbygget i anslutning till relikfyndet är av allt att döma inte Olav Tryggvason utan Olav den helige. Beröringspunkterna mellan Adam och *Acta* är alltså minimala. *Acta* bygger dessutom rimligen primärt på den tradition som var knuten till helgonkulten av den heliga Sunniva, och det förefaller osannolikt att hela helgonkulten av Sunniva på Selja skulle bygga på Adam, som alltså inte känner Sunniva (eller ens platsen Selja) eller kopplar relikerna till henne.

38 Schmid, *Den helige Sigfrid*, 21.

39 Gillingstam, "Inge d.ä.," 78; Bagge, "När sägen och dikt sopats bort," 585.

40 Theodoricus, *Historia de antiquitate*, 15.

41 Theodoricus, *Historia de antiquitate*, 43.

inkorrekt, uppfattning om en biskop Sigurðr som en av Olav Tryggvasons närmaste män. Uppgiften att Sigurðr hämtats från England är intressant då den styrker tanken att denna gestalt uppkommit genom en sammanslagning av biskop Johannes (hos Olav Tryggvason) och Sigfrid (hos Olav den helige)—båda dessa historiska biskopar kom från England, och den senare hämtades verkligen där av en kung Olav för att missionera i hednalandet, alldeles som Theodoricus skriver om Olav Tryggvasons biskop Sigwardus.

Ágrip af Nóregskonungasögum från 1190-talet⁴² nämner också hur Olav Tryggvason förde med sig 'biskop Sigurðr' från England för att predika Guds ord, tillsammans med två präster som här kallas Þangbrandr och Þormóðr.⁴³ Källan är tveklöst Theodoricus, som den aktuella texten snarast översätter och som generellt utgör en av *Ágrips* viktigaste källor.⁴⁴

Oddr Snorrasons saga om Olav Tryggvason tillhör samma tid.⁴⁵ Ursprungligen skriven på latin har den enbart bevarats i isländsk översättning. Oddr nämner den aktuella biskopen hos Olav Tryggvason vid fyra tillfällen. Intressant nog sägs han vid alla fyra tillfällena ha hetat Jón, och bara vid två av tillfällena nämns att han dessutom hette Sigurðr. Dubbelnamnet vittnar om kopplingen mellan traditionen om Olav Tryggva-

sons biskop Sigurðr och den historiske biskop Johannes, även om det ovisst om Oddr verkligen känt en inhemsk (muntlig) tradition om att Sigurðr också hette Jón eller om han hämtat namnet Jón/Johannes från Adam av Bremen (vars krönika han kände; han hänvisar explicit dit i ett annat verk, *Yngvars saga*)⁴⁶ och försökt förena denna uppgift med den inhemska traditionen om Sigurðr. Jag håller den senare förklaringen för mest sannolik, och dubbelnamnet Jón Sigurðr är i så fall en lärd konstruktion, en harmonisering av motsägelsefulla uppgifter, och inte en genuin tradition. Första gången han nämns kallas han bara Jón, och det som berättas är att Olav Tryggvason hemförde honom från England tillsammans med prästerna Þangbrandr och Þormóðr.⁴⁷ Det är ingen tvekan om att Theodoricus eller *Ágrip* är källan. Andra omnämmandet gäller fyndet av martyrerens relikier på Selja, och här omtalas biskopen som "Íon byscup er Sigurðr h. aðru nafni."⁴⁸ Beskrivningen av skeendet ligger nära *Acta*, som rimligen är den direkta källan. Biskopen—denna gång åter enbart kallad Jón—nämns en tredje gång i samband med en av Olavs våldsamma kristningskampanjer. Här sägs bara kort att biskop Jón var en av dem som var med kungen vid tillfället.⁴⁹ Uppgiften saknas i tidigare källor, men då den saknar all narrativ funktion—biskopen har

42 Bjarni Einarsson, "Ágrip," 5.

43 *Ágrip*, 22.

44 Holtsmark, "Historia de antiquitate regum Norvagensium," 584.

45 Ólafur Halldórsson, "Ólafs saga Tryggvasonar," 449.

46 *Yngvars saga*, 47–48; se t.ex. Sävborg, "Kungalängder och historieskrivning," 213.

47 Oddr Snorrason, *Ólafs saga Tryggvasonar*, 91.

48 Oddr Snorrason, *Ólafs saga Tryggvasonar*, 98.

49 Oddr Snorrason, *Ólafs saga Tryggvasonar*, 140.

ingen roll i episoden—kan den vara tillagd av Oddr som en konkretiserande detalj—en kung på missionståg bör ju ha sin hirdbiskop vid sin sida—men naturligtvis kan vi inte utesluta att det rör sig om en genuin tradition. Vid det fjärde omnämnandet nämns åter båda namnen Jón och Sigurðr. Här berättas att biskopen efter slaget vid Svolder reste till Sverige och försökte övertyga folk om att kung Olav överlevt.⁵⁰ Denna historia saknas i äldre källor, och i detta fall hänvisar Oddr uttryckligen till muntliga sagesmän⁵¹ och informationen om Sigurðrs/Jóns resa till Sverige efter Svolder tycks alltså tillhöra den muntliga traditionen. Här är det åter rimligt att tänka sig en sammanblandning i den muntliga traditionen med den historiske biskop Sigfrid, som ju verkligen flyttade från Norge, och den kung Olav som hämtade honom dit, till Sverige.

Snorri nämner i *Heimskringla* som nämnts flera gånger Olav den heliges biskop Sigurðr, men han omtalar även en biskop Sigurðr hos Olav Tryggvason i en episod. Om han—i likhet med författaren av *Legendariska sagan*—identifierade dem med varandra framgår inte. I episoden ber Olav Tryggvason biskop Sigurðr att stoppa de oväder som den trollkunnige hedningen Rauðr frammanat på magisk väg, något Sigurðr lyckas med med hjälp av böner och vigvatten.⁵² Historien om Rauðr saknas i äldre källor och Sigurðrs roll där kan utgöra genuin tradition. Oddrs saga,

där ju Sigurðr nämns flera gånger, är dock en av Snorris huvudkällor för skildringen av Olav Tryggvason och vi kan inte utesluta att Snorri hämtat honom därifrån och lagt in honom som en konkretiserande detalj i en episod där han som biskop passade väl in: kungens kamp mot hednisk trolldom. En anonym ”byskup” har nämnts flera gånger tidigare under Olavs våldsmision,⁵³ men om Snorri sett denne som identisk med den senare omnämnde Sigurðr är ovisst. Någon presentation av Sigurðr ger han aldrig utan tar honom i den enda episod han nämns bara för givet.

Även *Landnámabók* nämner kort en biskop Sigurðr. En Þórir farmaðr omtalas kort, och han sägs ha låtit bygga ett skepp i Sogn—”þann vígði Sigurðr byskup”⁵⁴ lägger *Landnámabók* (Sturlubók) till, och det är allt som sägs om biskop Sigurðr. Det är oklart om det är Sigurðr hos Olav den helige eller hos Olav Tryggvason som avses. Hauksbók-redaktionen menar det senare och lägger till uppgiften att Sigurðr, som här kallas ”Sigurðr hinn ríki,” var hos Olav Tryggvason och döpte Þórir.⁵⁵ *Grettis saga* nämner också Þórir och hans vigda skepp, men här knyts både Þórir och Sigurðr till Olav den helige.⁵⁶ Det är svårt att se någon relation mellan Sturlubóks uppgift om Sigurðr och någon tidigare källa. Det är fullt möjligt att vi här har att göra med muntlig släkttradition där biskop Sigurðr haft eller med tiden fått

50 Oddr Snorrason, *Óláfs saga Tryggvasonar*, 246.

51 Oddr Snorrason, *Óláfs saga Tryggvasonar*, 247.

52 *Heimskringla* I, 326.

53 *Heimskringla* I, 313, 323.

54 *Landnámabók*, 280.

55 *Landnámabók*, 281.

56 *Grettis saga*, 128.

(med eller utan hjälp av de skriftliga källor vi nämnt) en roll.

Pingeyrarmunken Gunnlaugr Leifssons latinska biografi över Olav Tryggvason har tillkommit i början av 1200-talet (ett *terminus ante quem* utgörs av Gunnlaugrs dödsår 1218). Den är förlorad, så när som på några avsnitt som återges i norrön översättning i *Den stora sagan om Olav Tryggvason*.⁵⁷ I samband med Sankt Sigfrid är detta verk dock av avgörande betydelse, ty i fragmenten i *Den stora sagan* återfinns den utförligaste behandlingen av biskop Sigurðr i hela den västnordiska litteraturen, och här finns också en direkt koppling mellan den norröna traditionen om Olav Tryggvasons biskop Sigurðr och den svenska traditionen om Sigfrid. Detta är också den källa för vilken traditionsbakgrunden och de textuella relationerna har diskuterats utförligast inom forskningen. Principiellt är Gunnlaugr problematisk som källa eftersom det inte är klart i *Den stora sagan* om hela avsnittet om Sigurðr är hämtat direkt från Gunnlaugr eller om det rör sig om ett kompilat av uppgifter från olika håll; Gunnlaugr anges i ett antal fall explicit som källa, men en av de längsta sektionerna, och den mest särpräglade (gällande missionen i Sverige), saknar sådana referenser. De flesta forskare anser dock att hela avsnittet om Sigurðr återger Gunnlaugrs text från tidigt 1200-tal, och för enkelhets skull skall det följande resonemanget också anta detta. I en av handskrifterna, *Flateyjarbók*, kallar Gunnlaugr

inledningsvis biskopen Jón Sigurðr,⁵⁸ men härefter används enbart Sigurðr; den andra huvudhandskriften, AM 62 fol., har dock uteslutande Sigurðr. Gunnlaugr betecknar honom som Olav Tryggvasons hirdbiskop.⁵⁹ I en passage som enbart står i *Flateyjarbók* säger sig Gunnlaugr inte veta något om hans bakgrund,⁶⁰ vilket står i kontrast till såväl Adams som Oddrs och de svenska källornas uppgift om hans bakgrund i England. Sigurðr tar efter en tid avsked från Olav och far till Sverige efter inbjudan av sveakungen Olof (skötkonung). Han beger han sig till dennes hov, döper kungen och omvänder många hedningar.⁶¹ En predikan i Sigtuna återges utförligt,⁶² varunder han nämner Växjö ("Vegsior") som en plats där kristna män har dödats.⁶³ Han möter islänningen Hunrødr och samtalar med honom om kristendomen.⁶⁴ Han argumenterar utförligt för folk att Olav Tryggvason fortfarande lever.⁶⁵ När han blir gammal reser han till Varend ("Vervnd") och tjänar Gud där under en längre tid.⁶⁶ Han åldras starkt och tar på ålderdomen en gång ett bad under fastan, varvid en röst från ovan ger honom en skarp tillsägelse.⁶⁷ Sigurðr plågas av ånger över sitt brott och dör ett fåtal dagar

58 *Flateyjarbók* I, 511.

59 *Den stora sagan*, 57.

60 *Flateyjarbók* I, 511.

61 *Den stora sagan*, 58.

62 *Den stora sagan*, 59–61.

63 *Den stora sagan*, 60.

64 *Den stora sagan*, 62.

65 *Den stora sagan*, 63.

66 *Den stora sagan*, 63–64.

67 *Den stora sagan*, 64.

57 *Den stora sagan*, 57–65.

senare. Han begravs av sina klerker och kristna lekmän på den plats där han dött.⁶⁸ Efter en diskussion av sagaredaktören om Oddr och Gunnlaugr sagor återvänder *Den stora sagan* till en episod där Gunnlaugr uttryckligen anges som källa. Här berättar han om två drömvisioner som islänningen Brestir haft: i den ena ser han Olav Tryggvason och biskop Sigurðr, och i den andra har dessa fått sällskap av biskop Þorlákr, som berättar att han just har avlidit.⁶⁹

I detta fall finns alltså en stor mängd information som helt saknas i alla tidigare västnordiska källor. Av de få uppgifter som faktiskt har paralleller i andra norröna verk kan uppgiften att Sigurðr var Olav Tryggvasons hirdbiskop ses som en etablerad norrön uppfattning vid denna tid, och uppgiften i *Flateyjarbók*-versionen att han också hette Jón kan vara övertagen från Oddr, liksom uppgiften om hans resa till Sverige; skildringen av hans försök att övertala folk i Sverige att Olav Tryggvason lever ligger mycket nära den som ges av Oddr. Berättelserna om mötet med islänningen Hunrøðr—en person belagd också i *Landnámabók* (s. 226)—och om Brestirs visioner saknas i alla övriga skrivna källor och är svåra att förklara som annat än isländsk muntlig tradition; en tradition om Olav Tryggvasons biskop Sigurðr tycks alltså ha varit levande vid tiden kring år 1200. Men de stora problemen gäller verksamheten i Sverige, som dominerar hela avsnittet. Här

saknas västnordiska paralleller, men däremot finns, som vi skall se i det följande, markanta överensstämmelser med flera svenska källor om Sankt Sigfrid. Det rimliga är att anta att Gunnlaugr information om Varend, Växjö m.m. har svenskt ursprung—det är svårt att tänka sig hur dessa lokala detaljer skulle bottna i gammal isländsk tradition. Arten av relation mellan Gunnlaugr och de svenska källorna skall dock diskuteras först sedan även dessa presenterats. Att Gunnlaugr biskop Sigurðr hos Olav Tryggvason tillhör samma traditionskomplex som den svenske Sankt Sigfrid, och därmed den historiske biskop Sigfrid, står dock klart.

Traditionen att Olav Tryggvason skulle ha haft en biskop Sigurðr vid sin sida är fast etablerad i västnordisk historieskrivning vid slutet av 1100-talet och början av 1200-talet. Traditionen är i grunden felaktig. Någon biskop med detta, eller ens liknande, namn fanns inte hos Olav Tryggvason. Denne Olav Tryggvasons biskop Sigurðr bör ha uppstått i muntlig tradition och i huvudsak torde även de berättelser som berättas om honom ha utvecklats där. Traditionen har varit produktiv och har senare utvecklats ytterligare även i den skriftliga traditionen.

DE SVENSKA KÄLLORNA

I handskriften till Äldre Västgötalagen, Cod. Holm. B 59, finns en tillfogad biskopslängd som dateras till ca 1240.⁷⁰ Längden inleds med Sigfrid, som också får det utförligaste

68 *Den stora sagan*, 64.

69 *Den stora sagan*, 65.

70 Wiktorsson, "Inledning," 15.

avsnittet av alla de tidiga biskoparna. Han kallas här Sighfriðær och sägs ha varit den förste biskopen som införde kristendomen i Sverige. Han kom från England, och i Sverige märkte han tre kyrkplatser och vigde tre kyrkogårdar, vilka specificeras: Friggeråker, Gerum, Agnestad; de ligger alla i Västergötland. Så berättas att han härefter for till Varend och missionerade, varpå han dog en naturlig död och ligger begravnen i Växjö. Avsnittet avslutas med ord om hur änglar förde hans själ till paradiset, varpå längden prisar den himmelska lön han fick.⁷¹

Längden överensstämmer med Adam av Bremen i att en biskop som hette Sigfrid—i de svenska källorna bär han alltid detta namn—kom från England och spelade en roll i den tidiga svenska missionen. Men skillnaderna mot Adam är påfallande. Att han skulle vara den förste som bringade kristendomen till Sverige strider helt mot Adams bild, där både Ansgar och Unni framställs som viktiga missionärer betydligt före Sigfrid. Just Unni nämns i längden, men som en av Sigfrids efterträdare, trots att han, som också Adam klargör, levde långt tidigare; Unni dog år 936 och hör alltså hemma ett sekel före Sigfrid. Här är den kronologiska informationen i Äldre Västgötalagens biskopslängd historiskt felaktig. Sigfrids betydelse för kristnandet och den tidiga missionen i Sverige kan generellt sägas avvika från den bild Adam ger och framstår i relation till dennes skildring som kraftigt uppförstorad.

71 Äldre Västgötalagen, 202.

Hos Adam är Thurgot, som döper kungens familj och som blir den förste stiftsbiskopen i Sverige, betydligt mer central i det svenska kristnandets historia, liksom de följande stiftsbiskoparna Adalvard d.ä. och d.y., vilka också var samtida med Sigfrid. Längden nämner inte Thurgot alls, och de två Adalvardarna omtalas enbart kort på femte och sjätte plats. Härtill kommer att merparten av den information som längden ger om Sigfrid helt saknar motsvarighet hos Adam. Det gäller den konkreta informationen om de tre invigda kyrkogårdarna, hela missionen i Varend och hans död och gravplats i Växjö. Här saknar vi möjlighet att kontrollera den historiska korrektheten, men dessa uppgifter tillsammans med de rena avvikelserna mot Adam gör att denne knappast kan vara längdens källa, ens indirekt.⁷²

I samma handskrift av Äldre Västgötalagen ingår en kungalängd, som också dateras till ca 1240.⁷³ Den inleds med Olof skötkonung, som sägs ha varit den förste kristne kungen i Sverige. Texten fortsätter: ”han war döpter i kyældu þerræ wið hosæby liggær oc heter byrghittæ af sikhfriði biscupp oc han skötte þaghær allæn byn till staffs oc stols.”⁷⁴ Sigfrid nämns alltså, och detta helt kort, enbart i relation till Olof skötkonung, men det bör noteras att avsnittet om Olof i kungalängden—vilken ju inleds med detta avsnitt—faktiskt domineras av uppgiften

72 Ett sådant inflytande har däremot hävdats av Westman, *Några anteckningar*, 89.

73 Wiktorsson, ”Inledning,” 15.

74 Äldre Västgötalagen, 196.

om dopet, varför Sigfrid indirekt ändå får en framträdande roll i kungalängden. Uppgiften att han döpte Olof skötkonung är den sakliga information texten ger om Sigfrid, och det är därför värt att notera att uppgiften inte finns hos Adam. Uppgiften om Sigfrids koppling till dopet kan med stor säkerhet avvisas som historiskt felaktig. Olof skötkonung lät slå mynt i Sigtuna, vilka med starka skäl har daterats till 990-talet.⁷⁵ Olof framställer sig redan på dessa som en kristen kung, och Adam belägger att Sigfrid kom till Norden först 1015, alltså långt efter det att Olof på sina mynt markerat sig som kristen.

Sigfridslegenden, *De Sancto Sigfrido confessore*, sannolikt från mitten eller senare delen av 1200-talet,⁷⁶ är den utförligaste behandlingen överhuvud av Sigfrid och hans verksamhet. Legendan berättar hur den ännu hedniske kung Olof av Sverige önskar bli kristen och sänder bud till sin vän kung Mildred av England och ber honom skicka någon som kan bringa kristendomen till landet. Vid ett koncilium visar sig alla ovilliga att fara utom ärkebiskop Sigfrid (Sigfridus) av York. Han reser först till Danmark, samtalar med kungen där som vill att han skall stanna, men Sigfrid reser vidare till Sverige. Han färdas genom Varend och kommer så till Växjö, där han har en dröm där en ängel anvisar honom en plats att bygga en kyrka.

Senare sägs att han bygger en kyrka av trä i Växjö. Sigfrid predikar framgångsrikt Guds ord för stora folkmassor; bland annat skildras utförligt hur han omvänder tolv framstående stormän. Sigfrid avreser nu till kung Olof och lämnar ansvaret för den fortsatta missionen till sina tre systersöner Unaman, Sunaman och Vinaman. Sigfrid predikar vid hovet och döper kung Olof, hans familj, hans hushåll och hans hird. Härefter går legenden till att utförligt skildra systersönernas verksamhet och öde. De missionerar nitiskt, men onda hedningar motarbetar dem, halshugger dem under ett nattligt angrepp, lägger huvudena i ett kar och sänker detta i en sjö, varpå de gräver ner kropparna. Tecken på helighet visar sig emellertid vid gravplatsen, varpå hedningarna flyttar kropparna. Djävulen utsår nu split bland de omvända som återfaller i synd och börjar döda varandra. Sigfrid får bud om systersönernas död och återvänder till Varend. Han återupptar missionen, och en natt visar honom tre stjärnor den plats i sjön där systersönernas huvuden sänkts. Han låter ta upp huvudena, som är helt oförruttade och dessutom samtalar med honom, varpå de börjar sjunga. Kung Olof kommer med en krigshär till Varend för att straffa folket för mordet på Sigfrids systersöner. Sigfrid lugnar honom och övertalar honom att i stället skänka de kungliga godsens i Hov och Tjurby till kyrkan, vilket sker. Sigfrid fortsätter att framgångsrikt missionera runtom i Sverige men återvänder sedan till den kyrka

75 Malmer, *Den svenska mynthistorien*, 25, 95.

76 Så Schmid, *Den helige Sigfrid*, 94 och Kjällerström, "Sankt Sigfrid," 31; L.-O. Larsson "Den helige Sigfrid," 79 menar däremot att legenden kan vara från början av 1200-talet.

han byggt i Varend och lever länge där. Efter sin död begravs han i Växjö.⁷⁷

Det är uppenbart åtskilligt i legenden som är historiskt inkorrekt. Sigfrids dop av kung Olof har redan nämnts, och här kan tilläggas uppgifterna att han skulle ha kommit till Sverige via Danmark, vilket strider mot Adams information, liksom uppgiften om en kung Mildred av England, som aldrig har existerat, och uppgiften att Sigfrid skulle ha varit ärkebiskop av York. Härtill har åtskilligt nytt material tillkommit, främst historien om systersönernas martyrdöd.

Relationen mellan de tre svenska källorna har diskuterats mycket inom forskningen, och flera forskare har även diskuterat relationen mellan de svenska källorna och Gunnlaugr Leifssons Olavssaga. Frågan är ytterst komplicerad, och då huvudsyftet med denna undersökning inte är att avgöra beroendeförhållanden skall jag här inskränka mig till ett fåtal påpekanden och några mer allmänna slutsatser i frågan.

Som framgått framstår det som osannolikt att någon av de svenska källorna skulle återgå på Adam. Att de skulle bygga sin information om specifika lokala förhållanden i svenska landskap på Gunnlaugrs Olavssaga förefaller också osannolikt, och det är överhuvudtaget osannolikt att ett verk av en munk i isländska Þingeyrar skulle ha varit känt i Sverige i början av 1200-talet.⁷⁸ De svenska källorna bör bygga på inhemsk tra-

dition, antingen direkt på muntlig tradition eller på förlorade skrivna källor som i sin tur byggde på inhemsk muntlig tradition.

Sigfridslegenden och Äldre Västgötalagens kungalängd har, liksom Gunnlaugr, den historiskt felaktiga uppgiften att Sigfrid döpte Olof skötkonung; Äldre Västgötalagens biskopslängd saknar denna uppgift. Argumentation *e silentio* är alltid vanskelig, men kan ibland vara motiverad: uppgiften om en biskop att han skulle ha döpt den förste kristne kungen i ett land är så viktig att vi med goda skäl kan anta att den skulle ha inkluderats i biskopslängden om dess författare haft denna uppgift. Avsaknaden av uppgiften om dopet i biskopslängden indikerar därför starkt att dess författare inte har haft tillgång till uppgiften—och därmed inte heller till några av de verk som har uppgiften (kungalängden, legenden, Gunnlaugr, eller en eventuell gemensam källa till dem). Äldre Västgötalagens biskopslängd representerar i så fall en äldre, historiskt mer korrekt (eller åtminstone: historiskt mindre inkorrekt) version, där Sigfrid varit en av de första och mest aktiva missionärerna men inte Olof skötkonungs döpare.

Systersönerna och historien om deras martyrium saknas i alla källor förutom legenden, där denna historia däremot är central. Under hand blir denna historia huvudpunkten i berättelsen om Sigfrid—hans helgonsymbol är allt framgent karett med de tre huvudena. Detta kan inte ha varit fallet i den tidigare traditionen. Traditionen kan givetvis ha funnits ändå, men mycket talar för att

⁷⁷ *De Sancto Sigfrido confessore*, 89–106.

⁷⁸ Samma slutsats hos Schmid *Den belige Sigfrid*, 62.

Toni Schmid har rätt när hon antar att denna martyrhistoria ursprungligen var separat från berättelsen om Sigfrids mission.⁷⁹ Legenderna representerar det yngsta stadiet, där Sigfrid är helgon—att motivera detta faktum är huvudsyftet med legenden.⁸⁰ Han nämns däremot inte som helgon, utan enbart som biskop, i biskopslängden, kungalängden och Gunnlaugs Olavssaga. Om en så viktig status som helgonets hade varit knuten till honom borde detta rimligen ha nämnts; därmed förefaller det osannolikt att någon av de övriga källorna skulle bygga på legenden. Legenderna representerar ett yngre stadium än biskops- och kungalängderna men bygger knappast på dessa. Biskopslängden förutsätter att Sigfrid var känd som begraven i Växjö, och när legenden ger samma information utgår den snarare från detta vid denna tid etablerade faktum än från själva längden. Kungalängden nämner förvisso liksom legenden att Sigfrid döpte kung Olof, men att det fanns en tradition om detta redan tidigare vittnar Gunnlaugs saga om—och detta verk är definitivt äldre än kungalängden—och legenden bygger snarare på detta vid denna tid etablerade faktum än på kungalängden direkt. Det kan inte utslutas att legenden och kungalängden båda återgår på en förlorad källa som innehållit uppgiften om Sigfrid som Olof skötkonungs döpare men det är knappast nödvändigt att anta en sådan.

79 Schmid, *Den helige Sigfrid*, 88.

80 Se t.ex. dess inledning, *De Sancto Sigfrido confessore*, 83.

Både biskops- och kungalängden fokuserar på starkt lokalanknuten information i samband med Sigfrid, specifik information som inte finns i andra källor och som gäller handlingar av Sigfrid som har uppfattats som viktiga; i biskopslängden handlar det om vinningen av de tre kyrkogårdarna i Gerum, Friggeråker och Agnestad och i kungalängden om dopet på den specificerade platsen Birgittakällan i Husaby. Sådan information kan sannolikt knytas till lokal muntlig tradition.

Det synes möjligt att de tre svenska huvudkällorna—biskopslängden, kungalängden och legenden—representerar tre sinsemellan oberoende traditioner, vilka återgår på muntliga traditioner utan någon yttersta bakgrund i Adams krönika eller i någon annan gemensam skriftlig källa, utan ytterst i den historiske Sigfrids verksamhet under 1000-talet.

Gunnlaugs berättelse om Sigurðr är det verk för vilket det är svårast att fastställa relationen till andra källor. När det gäller själva den koppling han gör mellan Olav Tryggvasons biskop Sigurðr—som ju nämns i åtskilliga andra västnordiska källor—och den i Sverige verksamme biskop Sigfrid ser jag följande förklaring som rimlig: Den stora närheten till Oddrs text i Gunnlaugs beskrivning av Sigurðrs argumentation för att kung Olav fortfarande lever indikerar att Gunnlaug använt Oddrs saga, och möjligen är även namnformen Jón Sigurðr i *Flateyjarbók*-redaktionen en indikation för samma sak. Det förefaller som en rim-

lig tolkning att det är Oddrs uppgift att Jón Sigurðr efter Svolder for till Sverige som har gett Gunnlaugr impulsen att flytta över historien om Sigurðr till Sverige (om vilket äldre norröna källor intet visste) och därvid söka svensk information om Sigurðr. Gunnlaugr har då funnit svenska traditioner om biskop Sigfrid som skulle ha varit verksam i samma tid, identifierade Sigurðr med denne och övertog från den svenska traditionen både uppgiften om dopet av Olof skötkonung och uppgiften om verksamheten i Varend.

Men vad var det då för svenska källor Gunnlaugr hade? Lars-Olof Larsson tänkte sig att det var en skriven legend, som kan ha varit identisk med eller närstående den bevarade Sigfridlegenden.⁸¹ Toni Schmid tänkte sig att både Gunnlaugr och kungalängden byggde på en förlorad svensk källa, en skrift om Sveriges första biskopar och om rikets omvändelse.⁸² Själv finner jag den befintliga legenden osannolik som förlaga, både på grund av de kronologiska svårigheterna—de flesta forskare är trots allt eniga om att den bevarade legenden är betydligt senare än Gunnlaugrs verk—och på grund av de stora olikheterna. Trots att de två verken delar en markant fokusering på Sigfrids fromhet och predikningar har de praktiskt taget inget sådant material gemensamt—Sigurðrs långa predikan hos Gunnlaugr saknar helt motsvarighet i legenden, och ingen av dess predikningar eller långa anföranden av Sig-

frid har någon motsvarighet hos Gunnlaugr; den av Gunnlaugr utförligt skildrade episoden om badet under fastan saknas i legenden trots dess intresse för Sigfrids fromhet, medan inga av legendens centrala episoder om kristnandet av de tolv stormännen eller den dominerande historien om systemsönernas död och mirakel finns hos Gunnlaugr. Att som Schmid tänka sig att Gunnlaugr skulle bygga på något slags biskopskrönika framstår som mindre lockande med hänsyn till beskrivningens utförliga karaktär med inslag som t.ex. den långa predikan. Larssons antagande av en rent hagiografisk källa har mer fog för sig. Skall vi anta en skriven förlaga till Gunnlaugrs skildring bör det handla om ett förlorat verk av rent kyrkligt ursprung—Gunnlaugrs text gör starkt intryck av hagiografisk litterär tradition—där utförlig predikan och fromhetsbevis hade en naturlig plats, men där också en konkret uppgift som dopet av Olof skötkonung ingick. Denna källa skulle i så fall kunna vara de i Växjö stifts biskopslängd omnämnda ”gesta beati Sigfridi” som enligt denna längd skall ha upptecknats 1205 eller 1206,⁸³ även om uppgiften om detta verk har ifrågasatts.⁸⁴ Men en annan möjlig tolkning—som Schmid och Larsson aldrig ens reflekterar över—är att Gunnlaugr, som skrev sitt verk i en tid då

83 Se Schmid, *Den helige Sigfrid*, 89–91 och L.-O. Larsson, *Det medeltida Varend*, 53.

84 Schmid, *Den helige Sigfrid*, 91–92. Larsson, *Det medeltida Varend*, 54 identifierar *Gesta beati Sigfridi* med den bevarade legenden, som han alltså daterar betydligt tidigare än andra forskare.

81 L.-O. Larsson, ”Den helige Sigfrid,” 79.

82 Schmid, *Den helige Sigfrid*, 19.

ytterst lite skriven litteratur ännu tillkommit i Sverige, byggde på muntlig svensk information. Textens karaktär av hagiografisk litteratur skulle då kunna föras upp på munken Gunnlaugrs konto, dit onekligen t.ex. avsnittet om Brestirs visioner hör. I så fall skulle den svenska delen av Gunnlaugrs berättelse om Sigurör bära vittne om en möjlig fjärde oberoende muntlig tradition i Sverige om biskop Sigfrid. Något val mellan dessa två lösningar kan här inte träffas.

KÄLLVÄRDE, TRANSFORMATION OCH KÄLLRELATIONER

Några generella slutsatser torde kunna dras av det föregående. Den nordiska historiska litteraturen från 1100- och 1200-talen är icke pålitlig som historisk källa för vikingatidens nordiska historia. Det handlar inte enbart om enstaka felaktiga detaljer här och där; det handlar om felaktigheter i den grundläggande informationen. I den svenska traditionen blir Sigfrids roll som Olof skötkonungs döpare en huvudpunkt, som markerar hans centrala betydelse för kristendomens första införande i Sverige, men uppgiften om dopet kan visas vara inkorrekt och hela hans betydelse för kristendomens införande kraftigt överdriven. I den isländska traditionen, fast etablerad och belagd i åtskilliga källor, har den historiske Sigfrid som hämtades av Olav den helige för att missionera runtom i Norge och Sverige förvandlats till hirdbiskopen Sigurör vid Olav Tryggvasons sida—en annan kung och en annan roll än i den his-

toriska verkligheten. I en mängd episoder i sagorna knyts denne Sigurör till olika inslag tillskrivna Olav Tryggvasons verksamhet som den historiske biskop Sigfrid inte kan ha haft något att göra med. Även den rest som finns i de norröna sagorna av den historiske Sigfrid hos Olav den helige möter i dessa källor i första hand i ett antal episoder, successivt allt fler, kopplade till en roll som Olav den heliges hirdbiskop, ständigt vid hans sida—ett typfall är hans närvaro vid Stiklestad—skildringar som också kan anses som historiskt inkorrekta, då de strider mot Sigfrids historiska roll som missionsbiskop, primärt knuten till missionen i Sverige. Vi kan, med vår tillgång till Adam av Bremen, förvisso se att här också finns en historiskt korrekt kärna bakom alla skildringarna i form av en engelsk biskop med namnförleden *Sig-* som missionerade under vikingatiden i Norge och Sverige, och vi kan förklara en del av felaktigheterna som rena sammanblandningar, t.ex. med biskop Johannes, men det förändrar inte den nödvändiga bedömningen av det högmedeltida källmaterialets pålitlighet. Om vi skulle utgå från dessa källor, utan blick på Adam av Bremen, skulle vi, även om vi höll oss till huvuddrag, få en fundamentalt felaktig bild av biskop Sigfrid och hans verksamhet. Min slutsats efter fallstudien Sigfrid kan bara bli att den weibullska källkritikens hårda dom över 1200-talets norröna verk som historiska källor är befogad. Det försvar för deras källvärde som i våra dagar möter hos t.ex. Mats G. Larsson måste avvisas.

Undersökningen har i åtskilliga fall lett till slutsatsen att vi sannolikt har att göra med en muntlig tradition om Sigfrid, snarare än om skriftligt förmedlade uppgifter som ytterst återgår på Adam av Bremen. Min slutsats är också att de norröna och svenska traditionerna är oberoende av varandra, liksom de olika svenska källorna. På dessa punkter ger min undersökning en bild som devis klart avviker från den som ges i tidigare forskning. Det bör därvid poängteras att slutsatsen om existensen av oberoende muntliga traditioner på intet sätt ökar den historiska tillförlitligheten hos källorna, snarare tvärtom. Det är med all sannolikhet i muntlig tradition som den historiske Sigfrid, som hämtades för att skickas ut på mission av Olav den helige, transformeras till Olav Tryggvasons hirdbiskop Sigurðr. Det är likaså sannolikt i muntlig tradition som missionären Sigfrid—en underordnad figur bland många i den svenska 1000-talsmissionen—i Sverige får sin oproportionerligt stora roll som kristendomens förste och främste införare i landet; enligt min bedömning är det också sannolikt i muntlig tradition han får sin roll som döpare av den förste kristne kungen.

Men vi bör inte nöja oss med att fastslå de senare källornas opålitlighet, utan också försöka utreda hur felaktigheterna har uppkommit, hur transformationen av den historiska verkligheten gått till och hur berättelserna om den historiske Sigfrid har utvecklats. Även om åtskilliga inslag i en sådan beskrivning givetvis är hypotetiska torde

vissa förändringar och mekanismerna bakom dem kunna fastslås.

Sammanslagning av olika historiska gestalter med likartad roll är en mekanism som svarar för ett av de mest centrala inslagen i den transformation av verkligheten vi möter i de västnordiska källorna. Den historiske biskop Johannes hos Olav Tryggvason har sammanslagits med den historiske missionsbiskop som Olav den helige hämtade från England år 1015 och sedan sände ut på mission i Sverige och Norge; möjligen har även den något senare historiske biskop Sigvardus av Trondheim sammanslagits med dessa och givit Olav Tryggvasons nyskapade biskop hans namn—den historiske Sigvardus försvinner fullständigt ur den nordiska traditionen och saknas i alla norröna källor, trots att han tycks ha varit något så viktigt som Västnordens första stiftsbiskop. Spår av dessa sammanslagningar av ursprungligen skilda personer märks i de norröna källorna när *Legendariska sagan* berättar att Olav den heliges biskop Sigurðr tidigare varit Olav Tryggvasons hirdbiskop och när Oddr Snorrason säger att Olav Tryggvasons biskop bar båda namnen Jón och Sigurðr.

Samtidigt kan man vid sidan av sammanslagning också tala om en *klyvning* av den historiske Sigfrid i två: dels biskop Sigurðr hos Olav Tryggvason, dels biskop Sigurðr hos Olav den helige. Det identiska namnet—Olav—på de två kungarna, liksom deras likartade roll som kristendomens införare i Norge kan sannolikt förklara att en biskop förts över från den ene till den andre. De

flesta av alla de västnordiska källorna känner bara en av dessa biskopar Sigurðr. Enbart två källor, *Legendariska sagan* och *Heimskringla*, nämner en biskop Sigurðr hos dem båda, och bara den förra identifierar dem med varandra.

Transformationen av huvudpersonens namn från Sigfrid till Sigurðr kan förklaras dels som analogi—man visste att den tyska hjälte-diktningens Sigfrid var samma person som den nordiske Sigurðr—dels genom personsammanslagning—namnet på biskop Sigvardus av Trondheim motsvarar verkligen det norröna Sigurðr.

En viktig mekanism i transformationen av den historiska verkligheten är också att en viktig person efter en tid kopplas till andra viktiga personer i ungefär samma tid. Det är säkerligen så uppgiften om Sigfrid som Olof skötkonungs döpare skall förklaras. Den förste kristne kungen och den förste kristne biskopen—så skildras de två i traditionen—blev naturligen kopplade till varandra och därmed blev kungens kristnande knutet till Sigfrid.

En person som i traditionen har en framträdande roll kopplas successivt till specifika platser, sannolikt från början i lokala traditioner, men ibland med tiden som en del av huvudberättelsen. Kopplingen mellan Sigfrid/Sigurðr och relikfynden på Selja hör hit, liksom kopplingen mellan Sigfrid och specifika kyrkogårdar i Västergötland och till Birgittakällan i Husaby.

Motiv från andra berättelser om personer med likartad roll lånas in och kopplas till den nu aktuella personen. Det har redan för

länge sedan visats att Sigfridslegendens beskrivning av hur den svenske hedniske kungen bjuder in en missionär sannolikt är ett lån från Ansgarslegenden.⁸⁵ För inkorporering av nya, icke ursprungliga, drag och skeenden kan genrens krav spela en roll. Historien om systemsönernas martyrium i Sigfridslegenden är sannolikt ett sent tillskott från en separat legend⁸⁶ och väl tillfogad berättelsen om Sigfrid när denne började betraktas som helgon—det fanns då skäl att infoga en regelrätt martyrhistoria i helgonlegenden om Sigfrid, när en sådan martyrhistoria inte hörde till Sigfrids egen person.

Vi har redan tidigare noterat några mönster i transformationen av stoffet i den skriftliga traderingen: anonyma och ospecificerade personer identifieras som en välkänd person, som genom sin traditionella roll skulle kunna antas ha varit närvarande (såsom när *Heimskringla* transformerar sin förlagas anonyme 'biskop' eller ospecificerade 'vänner' till biskop Sigurðr); namnet på en person ersätts med namnet på en annan—mer känd—med samma yrke i samma tid (såsom när *Fagrskinna* ersätter biskop Grímkells namn med Sigurðrs); en person läggs till i berättelsen som en konkretiserande detalj, utan någon aktiv roll, om hans närvaro vid tillfället kunde anses motiverad av den roll han hade i traditionen (såsom när Snorri lägger till biskop Sigurðr under Olavs missionskampanjer). Detta slags transformation bör ha varit

85 Se t.ex. Westman, *Några anteckningar*, 75.

86 För utredning av detta, se Schmid *Den helige Sigfrid*, 77–88.

ett viktigt inslag också i utvecklingen i den muntliga traditionen.

Transformationen kan alltså till stora delar förklaras. Men en förutsättning för detta är att vi i detta fall har tillgång till kunskap om den historiska verkligheten genom Sigfrids samtida Adam av Bremen samt till ett antal oberoende källor om Sigfrid, vilkas stora olikhet i sig varnar oss för att tro på källornas historiska pålitlighet—allra kan de ju inte vara sanna. Men i många fall i bilden av den nordiska vikingatiden har vi inte oberoende versioner, utan bara någon enstaka text från det norröna 1200-talet, och vi saknar samtida uppgifter att jämföra med. Fallet Sigfrid lär oss att det finns mycket starka skäl att inte lita på sådan information. Detta material är alltså inte pålitligt som källor om den nordiska vikingatiden. Däremot är det av stort värde för att se hur traditioner utvecklas och transformeras i en interaktion mellan muntliga och skriftliga berättelser i den norröna medeltiden.

BIBLIOGRAFI

KÄLLOR

- Acta Sanctorum in Selio*. Efter: *Monumenta Historica Norvegiæ: Latinske Kildeskrifter til Norges Historie i Middelalderen*. Utgitt av Gustav Storm, Kristiania: Skrifter utg. for Kjeldeskriftfondet, 1880.
- Adam von Bremen. *Hamburgische Kirchengeschichte*. Utgiven av Bernhard Schmeidler. 3:e uppl. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1917.

Ágrip af Nóregskonunga sögum, Fagrskinna – Nóregs konunga tal. Utgiven av Bjarni Einarsson. Íslenzk fornrit 29. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1985.

De Sancto Sigfrido confessore. Efter: *Die Hauptfassungen des Sigfridoffiziums*. Utgiven av Alf Önnersfors. Lund: Skrifter utgivna av Vetenskaps societeten i Lund, 1968.

Fagrskinna. Efter: *Ágrip af Nóregskonunga sögum, Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. Utgiven av Bjarni Einarsson. Íslenzk fornrit 29. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1985.

Flateyjarbók: En Samling af norske Konge-Saager med inskudte mindre Fortællinger I–III. Utgiven av Guðbrandur Vigfússon och C. R. Unger. Christiania: Mallings, 1860–1868.

Grettis saga Ásmundarsonar. Utgiven av Guðni Jónsson. Íslenzk fornrit 7. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1936.

Heimskringla. Efter: Snorri Sturluson. *Heimskringla*, vol. I–II. Utgiven av Bjarni Aðalbjarnarson. Íslenzk fornrit 26–27. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1941–1945.

Historia Norwegiae. Efter: *Historia Norwegie*. Utgiven av Ingrid Ekrem och Lars Boje Mortensen. Köpenhamn: Museum Tusulanum Press, 2003.

Landnámabók. Efter: *Íslendingabók, Landnámabók*. Utgiven av Jakob Benediktsson. Íslenzk fornrit 1. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1968.

Legendariska sagan om Olav den helige. Efter: *Olafs saga hins helga: En kort Saga om*

- Kong Olaf den bellige fra anden Halvdel af det tolfte Aarhundrede.* Utgiven av R. Keyser och C.R. Unger. Christiania: Feilberg & Landmark, 1849.
- Den stora sagan om Olav Tryggvason.* Efter: *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta.* Utgiven av Ólafur Halldórsson. Editiones Arnarmagnæanæ, ser. A, vol. 3. Köpenhamn: Reitzel, 2000.
- Theodoricus monachus. *Historia de antiquitate regum Norvagensium.* Efter: *Monumenta Historica Norvegiæ: Latinske Kildeskrifter til Norges Historie i Middelalderen.* Utgiven av Gustav Storm, Kristiania: Skrifter utg. for Kjeldeskriftfondet, 1880.
- Oddr Snorrason. *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk.* Utgiven av Finnur Jónsson. Köpenhamn: Gads forlag, 1939.
- Þiðreks saga.* Efter: *Þiðriks saga af Bern.* Utgiven av Henrik Bertelsen. vol. 1, Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur 34. Köpenhamn: Møller, 1905–1911.
- Äldre Västgöotalagen och dess bilagor i Cod. Holm. B 59,* vol. 1. Utgiven av Per-Axel Wiktorsson. Värnamo: Föreningen för Västgötalitteratur, 2011.
- Äldsta sagan om Olav den helige.* Efter: *Olafs saga hins helga: En kort Saga om Kong Olaf den bellige fra anden Halvdel af det tolfte Aarhundrede.* Utgiven av R. Keyser och C.R. Unger. Christiania: Feilberg & Landmark, 1849.
- LITTERATUR
- Bagge, Sverre. "När sägen och dikt sopats bort...' Den weibullske kildekritikk et-ter 100 år." *Historisk tidsskrift* (Norge) 93 (2014): 565–95.
- Bjarni Einarsson. "Ágrip af Nóregs konunga sögum." I *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, utgiven av Phillip Pulsiano et al., 5–6. New York: Garland Publishing, 1993.
- Gillingstam, Hans. "Inge d.ä." I *Svenskt biografiskt lexikon* 19, 779–81. Stockholm: Kungl. Boktryckeriet P. A. Norstedt & Söner, 1973.
- Halvorsen, Eyvind Fjeld. "Fagrskinna." I *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid* 4, 139–40. Malmö: Allhems förlag, 1959.
- Heinrichs, Anne. "Óláfs saga helga." I *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, utgiven av Phillip Pulsiano et al., 447–48. New York: Garland Publishing, 1993.
- Holtmark, Anne. "Historia de antiquitate regum Norvagensium." I *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid* 6, 583–85. Malmö: Allhems förlag, 1961.
- Kjollerström, Sven. "Sankt Sigfrid, Sigfridslegenden och Växjö stift." *Kyrkohistorisk årsskrift* 80 (1980): 27–33.
- Larsson, Lars-Olof. "Den helige Sigfrid och Växjöstiftets äldsta historia." *Kyrkohistorisk årsskrift* 82 (1982): 68–94.
- . *Det medeltida Varend: Studier i det småländska gränslandets historia fram till 1500-talets mitt.* Ny upplaga Växjö 1975.
- Larsson, Mats G. *Minnet av vikingatiden: De isländska kungasagorna och deras värld.* Stockholm: Atlantis, 2005.
- Malmer, Brita. *Den svenska mynthistorien: Vikingatiden ca 995–1030.* Stockholm: Kungl. Myntkabinettet, 2010.

- Mortensen, Lars Boje. "Inledning." I *Historia Norvegie*, utgiven av Ingrid Ekrem och Lars Boje Mortensen. 8–47. Köpenhamn: Museum Tusculanum Press, 2003.
- Ólafur Halldórsson. "Óláfs saga Tryggvasonar." I *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, utgiven av Phillip Pulsiano et al., 448–49. New York: Garland Publishing, 1993.
- Schmid, Toni. *Den helige Sigfrid*. Lund: Gleerup, 1931.
- Sverrir Jakobsson. "The Early Kings of Norway: The Issue of Agnatic Succession, and the Settlement of Iceland." *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 47 (2016): 1–18.
- . "Myter om Harald hårfager." I *Sagas and the Norwegian Experience: 10th International Saga Conference, Trondheim 3.–9. August 1997*, 597–610. Trondheim: Senter for middelalderstudier, 1997.
- Sävborg, Daniel. "Kungalängder och historiskrivning: Fornsvenska och fornisländska källor om Sveriges historia." *Historisk Tidskrift* 135:2 (2015): 201–35.
- Weibull, Curt. *Källkritik och historia: Norden under äldre medeltiden*. Stockholm: Aldus / Bonnier, 1964.
- Weibull, Lauritz. *Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000*. Lund: Lybecker, 1911.
- Westman, Knut B. "Några anteckningar till Sigfridproblemet." *Kungl. Humanistiska vetenskapssamfundet i Uppsala. Årsbok 1952* (1952): 69–91.
- Whaley, Diana Edwards. "Heimskringla." I *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, utgiven av Phillip Pulsiano et al., 276–79. New York: Garland Publishing, 1993.
- Wiktorsson, Per Axel. "Inledning." I *Äldre Västgötalagen och dess bilagor i Cod. Holm. B 59*, vol. 1, 11–37. Värnamo: Föreningen för Västgötalitteratur, 2011.

ÓÐINN – THE PERVERT?

Jens Peter Schjødt

Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

IT HAPPENS WITHIN CERTAIN subject fields that interesting ideas and interpretations put forward by one scholar or a group of scholars disseminate in such a way that they end up becoming an established fact for large parts of the scholarly community. Then, sometimes another scholar or group of scholars begin to wonder whether these ‘facts’ are really ‘facts,’ and challenge the basis for such interpretations, sometimes coming up with alternative theories.¹ A rath-

er radical example of this mechanism is the criticism raised by Rudy Simek, the recipient of this “Festschrift,” in his rejection of the *vanir* as part of a pagan reality which has been taken for granted by almost all scholars.² The issue is not whether the ‘old’ or the ‘new’ theory is closest to historical reality, but simply that it is refreshing to rethink the status of the reconstructions we attempt to make and the basis on which they are built.

The following article can be seen along the same lines, for the problem I want to deal with is the interpretation of Óðinn as

1 For example, Margaret Clunies Ross’s criticism of the theory of a mythic wedding between a god and a giantess as part of the ‘ruler ideology’ in the pre-Christian North, which was first put forward, most insistently, by Gro Steinsland. The theory was introduced in Steinsland’s 1990 book: *Det hellige bryllup* and since

then repeated in many publications. For Clunies Ross’s criticism, see “Royal Ideology.”

2 Simek, “The Vanir.”

some kind of ‘third gender’ representative, or as a ‘queer’ figure, which has been proposed by some archaeologists since the turn of the century³ and has been accepted by some historians of religion, such as Gro Steinsland.⁴ Often the discussion of this gender crossing has been analysed in connection with another discussion, that concerning shamanism as part of the pre-Christian religion of the North, an old issue which dates back to at least the 1930’s.⁵ We shall not deal with that in any detail, but it can be mentioned that this discussion has been a huge issue in archaeology as well as in history of religions in recent decades. It is not possible here, either, to go through all the relevant contributions by scholars arguing for the existence of some socially recognized ‘third gender’ in the old Scandinavian world in general, so I shall stick to two of the most interesting and most insistent works arguing that Óðinn represents a ‘sexual duality,’ namely those of Brit Solli and Neil Price, mentioned in note 3, but others also could have been taken into consideration.⁶ What I shall do, then, is to go through the arguments of these two scholars and compare their viewpoints with the tex-

tual evidence that may or may not support their interpretations.

THE VIEW ON ÓÐINN BY SOME ARCHAEOLOGISTS IN RECENT TIMES

The whole discussion about Óðinn as a ‘third gender’ figure is strongly tied up with the discussion about shamanism among the Germanic speaking populations in Scandinavia, mainly because some of the Sámi shamans could be seen as such queer figures. The idea, then, that Óðinn was seen as a sort of ‘divine shaman’ has of course contributed to the idea that he could also be seen from a ‘queer’ perspective. Now shamanism is a tricky category and has been defined in many different ways, from the most general,⁷ so that the term can be used to cover almost any kind of magic, to the most specific, where a whole set of elements, for instance the beating of a drum, must be at hand in order to speak of shamanism proper.⁸ There is no need here to go deeper into this issue, but it is important to bear in mind that any sort of magical and religious rituals will always involve some sort of ‘crossing of boundaries’ between worlds, namely this world and some other world. This ‘crossing of boundaries’ will often involve what we may call ‘blurred categories,’

3 Back Danielsson, “Engendering Performance”; Solli, “Odin the queer?”; Solli, *Seid*; Price, *The Viking Way*, Hedeager, *Iron Age Myth*.

4 Steinsland, *Norron religion*, 170, 185.

5 The classical work concerning *seiðr* in pre-Christian Nordic religion is Dag Strömbäck’s *Sejd*.

6 E.g. Back Danielsson, “Engendering Performance,” Bull, “Am I Not a Woman” and Franks, “Óðinn: A Queer *týr*.”

7 For instance, Mircea Eliade, *Shamanism*, 4, defines shamanism as a technique of ecstasy, a notion which may, however, be applied to many religious phenomena which are traditionally not seen as having anything to do with shamanism.

8 See for instance Lazlo Vajda, “Zur phaseologischen Stellung.”

such as the magician or the religious specialist being seen as partly divine and partly human, or partly in animal shape and partly human shape, or partly as male and partly as female. No doubt many other categories may be involved, but the basic idea that people dealing with the other world are in some sense ‘betwixt and between’ is something we see in numerous rituals.⁹

The analyses of both Solli and Price take their starting point from the perspective of archaeology. According to Solli, the so called ‘holy white stones,’ phallus-shaped stones found in Norway that she connects to an ecstatic Óðinn cult together with other artefacts such as staffs, bracteates, etc., should indicate that Óðinn could be seen as a shaman.¹⁰ For Price, some graves, for instance the so called Klinta grave from Öland, where a pair was buried with objects “conventionally used as mortuary signals for the opposite sex,”¹¹ indicate some sort of sexual ambiguity. The archaeological findings are seen by both Solli and Price in relation to the written record. The idea, then, is that the people and many objects found in graves and in other contexts should be viewed as examples of some “third

gender” individuals with their belongings. Among the archaeologists working along these lines this gender transgression is firmly connected to sorcery, in particular *seiðr*, and sorcerers. I shall not deal with this idea in detail here, although I believe that at least the written sources, in order to argue that, have to be interpreted in a very specific way, which is not, to say the least, the only way they can be seen.

We know that magic often involves fluid boundaries between “natural” categories, so it is not in itself unlikely that occasionally, particularly in ritual settings, gender boundaries also could be involved, and we know for certain from the written record that the very idea of transsexual behaviour existed, which is clearly to be seen in the phenomenon of *níð*, i.e., accusations of homosexuality and other “unmanly” behaviour.¹² This is hardly surprising. But there is still the question of whether an idea of a “third gender” as a social category ever existed along with the idea of homosexuality. Anyway, we know for certain that in most cases homosexuality was seen as extremely negative which can be seen all through the written record, and there can be no doubt that Viking Age society, and maybe even earlier among the Germani in general, as is perhaps indicated by Tacitus, was strongly homophobic.¹³ But still, as mentioned, we cannot rule out that on certain ritual occasions and in liminal situations, as

9 This is what, among others, Victor Turner dealt with in several works, i.e., “Variations on a Theme of Liminality,” 37.

10 Solli, *Seid*, 198–231 (cf. also 128–68). In my view important parts of Solli’s argument are built on doubtful interpretations of the archaeological and pictorial, as well as the written material, whether these interpretations are her own or have been put forward by other scholars. At least it should be stated that alternative interpretations are as likely, at least.

11 Price, *The Viking Way*, 216.

12 Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*.

13 Tacitus, *Germania*, ch. 12.

is also indicated in *Germania* (Chapter 43), certain religious specialists may dress up like women. In the medieval texts, however, not much can be found to support such practices.

So even if we can be certain that homosexuality and other kinds of what was considered to be deviant sexuality existed and were addressed in mythic discourse, there is very little to indicate that they were accepted and that there was a notion of “a special category of person whose socio-sexual identity was defined by notions of deviance from the norm.”¹⁴ It is not easy to see any such notion or such a social category as being formally recognized, not to say positively recognized. However, this is still not the subject of this essay. Here it is about Óðinn and whether he can be seen as being part of such a “category of person.”

Brit Solli’s main argument for this view on Óðinn appears to me to be somewhat simplistic. It goes like this (to make it even more simplistic): *seiðr* is a Scandinavian variant of shamanism; both phenomena include an ecstatic element (perhaps we should add here that various kinds of magic are identified as *seiðr* such as *útisetar* and travels to the land of the dead which technically speaking has nothing to do with *seiðr* according to the sources); Óðinn is the supreme *seiðr* performer among the gods; the most powerful shamans were neither men nor women, but constituted some sort of “third gender,” so accordingly Óðinn must have been some

sort of “third gender” representative and a queer god, and thus *argr*. Since *seiðr* involves a form of ecstasy that has to do with sexuality, and since the etymology of the name Óðinn could indicate some ecstatic element, the ecstasy which is postulated, for instance, in connection with his self-hanging should be seen as a form of sexual ecstasy. The conclusion, therefore, is that Óðinn is a shaman, neither homo- nor heterosexual, but something different and in between.¹⁵ The reason for this strange “fact” that the war god and the most powerful of gods was, at the same time, a queer, was that in this way he became able to function as a mediator between the old fertility cult (pre-500) and the warrior cult of the new élite.¹⁶

Neil Price likewise includes many different kinds of magic to create a parallel to shamanism, and agrees with Solli on many points, especially the role of *ergi* which is part of the evaluation of men performing *seiðr* and which means “unmanliness.” It seems, however, that he is somewhat more hesitant about accepting a special gender category. In connection with Óðinn, Price does not add much to the viewpoints of Solli, but he has an interesting statement which is worth quoting:¹⁷

15 The relevant chapter for this argument in Solli’s book is “Seid og sjamanisme,” 128–68.

16 Solli, *Seid*, 167.

17 Price, *The Viking Way*, 216. On p. 215, it is stated that there was a “general air of sexual ambiguity with which Óðinn was undoubtedly perceived.” It is precisely this “undoubtedly” that will be questioned in the following pages.

14 Price, *The Viking Way*, 215.

The evidence of Óðinn's dual sexuality, and the whole *ergi* complex, certainly implies that the Norse religion also involved the kinds of sexual ambiguities familiar from Siberia and North America.

Here Óðinn's dual sexuality is taken for granted. The quote clearly says that the theory arguing for a framework of sexual ambiguities, also known from Siberia, is based on the evidence of Óðinn's dual sexuality and the *ergi* complex. Now, would that mean that if it can be shown that Óðinn most likely did not have a dual sexuality, and if the *ergi* complex simply reflects that there was a notion of unmanliness, as shown by Preben Meulengracht Sørensen¹⁸ and Clive Tolley,¹⁹ but did not necessarily imply any such thing as a “third gender,” then there would be no sexual ambiguities of the Siberian or North American kind? Not necessarily! There is no doubt that the notion of unmanliness also involved an idea of homosexuality, and thus a sort of sexual ambiguity. The question, however, is whether this is enough to postulate a notion of a “third gender” social category, as maintained by Solli, and more importantly here, whether Óðinn was a representative of such a category?

So, let us return to Óðinn. As far as I can see both Solli and Price, and all other scholars who see Óðinn as having a dual sexuality, have not done sufficient textual analysis, and even if this cannot be done in all details here either, I should like to point to some of

the weaknesses in this viewpoint, because it is rather important for the way we perceive Wotan/Óðinn as a Germanic and a Scandinavian god.

THE SOURCES

Before we treat the sources in some detail, it would be appropriate to put forward a couple of general remarks. Firstly, even though Óðinn has roots going far back into Germanic and perhaps even Indo-European times and spaces, medieval sources are mostly concerned with the northern part of Germanic speaking Scandinavia. So, it must be the Óðinn of this area that could perhaps be seen as heavily influenced by the Sámi or other cultures of the Siberian and North American kind, whereas it is difficult to think of the Óðinn of southern Scandinavia, i.e., Denmark and southern Sweden, in this perspective. So, the whole framework of Solli and Price and others seems to apply only to certain parts of Scandinavia and therefore cannot be part of a characteristic of any such thing as a pan-Germanic Wotan or a south Scandinavian Óðinn to the extent such a figure existed. Secondly, the sources that we can use for indicating some sort of “third gender” in the Óðinn figure are all rather late. This is not necessarily a problem, but it does leave room for doubt concerning part of the information; for instance, it is hard to imagine that Snorri, writing more than two centuries after the official Christianisation, knew exactly the magical taxonomy in the pre-Chris-

18 Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 18–20.

19 Tolley, *Shamanism*, 159.

tian culture. However, this argument will not be used in the following.

The two authors discussed here do not include any detailed textual analysis and it seems as if they do not even see a discussion about the content of the relevant sources as being necessary. Quite on the contrary, it appears that they both take for granted that the “dual sexuality” of Óðinn is beyond doubt in the sources. As will be clear, this is not the case.

It appears that there are four sources that can be taken into consideration in a discussion of whether Óðinn has a “dual sexuality.” The oldest one is a poem by Kormákr Ögmundarson, who lived in the 10th century, and composed among other poems a *Sig-urðardrápa*. Here it says in the end of stanza 3: “seið Yggr til Rindar,” probably referring to a myth that we are told much more extensively in Saxo’s *Gesta Danorum* (3.4.5–7) around 1200.

The next source is *Lokasenna*, stanza 24, only transmitted in the Codex Regius.²⁰ The poem has been dated very differently, but most scholars are inclined to see it as one of the youngest eddic poems, perhaps not composed long before Snorri wrote his *Edda* (c. 1220). On the other hand, the dating of eddic poems, as we all know, is a difficult matter, and personally I see no problems with dating the Óðinn stanza back in pagan times. The stanza, which is put in the mouth of Loki, says:

En þik síða kóðo
Sámseyju í,
ok draptu á vétt sem vǫlor,
vitka líki
fórtu verþióð yfir
ok hugða ek þat args aðal

But they say that you performed *seiðr*
on Samsø
and made sorcery like seeresses
in the form of a sorcerer
you moved over human beings
and I find this perverted behavior.²¹

In Saxo’s *Gesta Danorum*, written around 1200, it is told how Óðinn, in order to get an avenger for his son Balderus (Baldr), went to a sorcerer to find out how he should proceed. The Finn Rostiophus advised him to go to the daughter of the Russian king, Rinda, and seduce her. After having attempted in various ways to trick her, by dressing up as no less than two warriors and a smith, in order for him to have intercourse with her, but with no success, he finally dresses up like a woman, calling himself Wecha, and telling that he is skilled in medicine. So when Rinda falls ill he rapes her and eventually she gives birth to a son. Later it is told how Othinus (Óðinn) is expelled from the gods’ community because he has performed women’s work (*muliebris officii*).²²

The fourth source connecting Óðinn with effeminate behaviour, and the one judged by Solli and Price as the most important, is Snorri’s famous comment in *Ynglinga*

20 *Eddukvæði*, 408–21.

21 There are several problems in this stanza, which cannot be treated here. But see von See *et al.*, *Edda*, 430–35.

22 *Gesta Danorum*, 3.4.11.

saga, Chapter 7, emphasizing his numinous knowledge:

Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mestr máttur fylgði, ok framði sjálfir, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita orlog manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa qðrum. En þessi fjolkyngi, ef framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmǫnnum skammlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú íþrótt.

Óðinn had that skill which gave the most power, and he used it himself, which is called *seiðr*, and by which he would know the destiny of men and of things that had not happened yet, so that he could cause the death of men, or misfortune or bad health, or take away from men their wits or skills and give them to others. But this sorcery, when it is performed, is attended by so much *ergi*, that it was thought males could not practice it without shame, so it was taught to the goddesses.

These are the four sources which in any possible way can be seen to link Óðinn with femininity. Although he is very often connected to various kinds of magic and there is, therefore, a good deal of transition between the worlds, it is only in connection with *seiðr* that this has anything to do with sexuality or gender.

YNGLINGA SAGA 7

Let us begin the analysis with this last statement by Snorri. It is part of a larger description of Óðinn's magical skills covering almost all of chapters 6 and 7, so whatever its importance it is obvious that *seiðr* is only one kind of magic, and Óðinn knows many

more. What, then, suggests that Óðinn is sexually dual in this piece? What we are told is simply that, along with all his other skills, he also knows the most powerful of all, namely the one which is usually performed by women, *seiðr*. This is not in itself very surprising: the god of numinous knowledge *par excellence* must be expected to know and be able to perform all sorts of magical techniques. However, Snorri (or whoever wrote the piece), knew that *seiðr* was a special feminine activity, and therefore it was taught to the goddesses because they could practice it, apparently without being ashamed. We do not know what it was about this practice that caused associations with the female sphere, but, as is also mentioned by Snorri, the phenomenon of *ergi* no doubt plays an important role here, which is why this term will need a discussion about its semantics. The main point here, however, is that *seiðr* was such a powerful technique and the achievements of knowing it and performing it were so huge, that a powerful leader would have to know it along with many other magical skills. Anyway, there is nothing to suggest that Óðinn in any way crossed the gender boundaries in the sense of dual sexuality, any more than did Þórr, for instance, when he dressed up as a bride to get back his hammer, as it is told in *Þrymskviða*. In both cases the males, for the sake of a higher case, must take the risk of being connected to the female sphere, and thus being accused of *ergi* by the surrounding community. But, as far as I can see, performing as a woman for this higher case has

nothing to do with any sort dual sexuality. The only god in the pre-Christian mythology, who has a dual sexuality is Loki, and that is certainly a basic characteristic of his.

LOKASENNA 24

There is not much to add when we look at *Lokasenna* 24: As opposed to the accusations against Loki which clearly involves a transgression of sex roles, since he is said to have borne children (which is not denied) and which we also know from other myths that he actually did, Óðinn is just said to have practiced in the same way as women usually do. We do not know which myth is hinted at that took place at Samsø, but what Óðinn is said to have done is that he has acted in the same way as seeresses, and that he was in the form of a (male) sorcerer (*vitki*). Again, there is nothing to suggest that he has crossed any sexual borders, but still, of course, he had done something which, at least by Loki, is seen as *ragr*, perverted.

THE RINDR EPISODE

In the Old Norse corpus we only have a single line hinting at this myth and saying that Óðinn (Yggr) has performed *seiðr* on Rindr. If we accept that the myth told by Saxo is actually the one that is hinted at here—and I see no reason why we should not—then we can just look at this story. Óðinn needs an avenger for the killing of Baldr, which is a complicated matter, since, as it has been formulated by John Lindow, in a society in which revenge is of utmost importance, the

situation where one brother kills another is impossible because no one in the family can legally take the revenge, which would in turn lead to yet another killing within the family.²³ However, in order to solve this dilemma, partly at least, a half-brother may do so. Therefore, it is important that Bous, the son of Óðinn and Rinda, takes that revenge. As a consequence, Óðinn has to dress up like a woman, but—and this is of course of utmost importance when we speak about sex and gender—in order to rape a woman, which does not give us associations with any sort of homo- or dual sexuality; it appears simply to be a cunning trick to get heterosexual sex.

To conclude, Óðinn is not said to have performed sexually as a woman. Whereas we sometimes hear that he can transform himself into a bird or a snake, he never transforms into a woman. The fact that he dresses up like a woman, or that he practices sorcery which is most often performed by sorceresses certainly does not make him anything like a “gender bender.” Unless, of course, the very notion of *ergi* would indicate that. For we are told in both *Ynglinga saga* and in *Lokasenna* (and perhaps implicitly by Saxo) that *seiðr* was strongly associated with *ergi*, and because of that it should not be performed by men. So what is implied in the notion of *ergi*?

ERGI

There is no doubt that *seiðr* implied some sort of *ergi*. That is explicitly stated in both

23 Lindow, *Murder and Vengeance*.

Ynglinga saga and *Lokasenna*, although the accusations in *Lokasenna* should be taken with a grain of salt, since it is doubtful how much truth there are in Loki's accusations in general. But the link between the two notions seems rather secure. There is no doubt, either, that when men are accused of *ergi* there are clearly hints of the feminine sphere, and very often these accusations are expressed in sexual terms.

The classical study of *ergi* and the semantic space which it is part of is the book by Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, from 1983. In discussing the word *ragr* (a metathesis of *argr*), an adjective of *ergi*, Meulengracht distinguishes between three meanings of the word.²⁴ One is clearly sexual and connotes quite literally “perversity” in sexual matters. The second, derived from the first, means ‘versed in witchcraft.’ As Meulengracht says, “Witchcraft was of course forbidden in the Christian Middle Ages, and it is not surprising that the practice of sorcery and sexual perversion could be taken as one and the same thing.”²⁵ The third, and as it is said most important meaning is “‘cowardly, unmanly, effeminate’ with regard to morals and character.”²⁶ Therefore, even old men can be accused of *ergi*,²⁷ not because they are homosexual, but because they can no longer act as

a real man should be able to. Meulengracht gives several examples of accusations (*níð*) of *ergi*, where it makes no sense to see them as accusations of homosexuality or “dual sexuality.” The point is that the gender roles were clearly demarcated, the women's functions belonging to the house, whereas the “duties of a man were directed outwards.”²⁸ This third meaning of the word *ergi* is not really about sexuality at all, but about social roles: some activities (or lack of activities) belong to the female sphere and some to the male sphere. By crossing these boundaries, a man (and a woman, too) ran the risk of being accused of *ergi*, and the accusations are often expressed in sexual terms, although they are really not about sexual roles at all, but about social, or perhaps even moral, roles.

As suggested some years ago by Clive Tolley, we need to ask: “What ... is particularly *argr* about *seiðr*?”²⁹ Tolley partly proposes an answer after a rather lengthy discussion about the sexual aspects on the one hand and the social on the other hand. In speaking about “subjugation” by external forces (spirits entering the *seiðr* performer), he rightly states, referring to Clunies Ross, that subjugation by anyone would make a man *argr*, and he goes on, “it is this more general but deeper principle, rather than merely performing something that might be compared to an act of homosexual subjugation, or to acting like a woman, that would have been

24 Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 18–20.

25 Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 19.

26 Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 20.

27 *Hrafnkels saga*, Chapter 8.

28 Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 20.

29 Tolley, *Shamanism*, 158.

regarded shameful,”³⁰ and further: “we have no evidence for the integration of sexual activity into the human practice of *seiðr*, even if it was regarded as somehow *argr* to practice it.”³¹

Thus, according to Tolley there is no indication that *seiðr* and *seiðr*-performances had anything to do with sexuality. So, the point made by him and by Meulengracht Sørensen is that the social role is much more relevant than the sexual one, and by way of association a man performing the role of women in the social sphere, i.e., doing what women are supposed to do, could be accused of being effeminate (as is also known from modern society), and thus *argr*.

Therefore, when we look at Óðinn’s connection to *seiðr* and *ergi* in the above mentioned texts, there is nothing to indicate that any of this had anything to do with “gender crossing,” ‘third gender’ ideas, or dual sexuality: Óðinn, by performing *seiðr*, is doing, and necessarily has to do, something which is normally left to women; and as a consequence he can be accused of being *ragr*, although this only happens at one occasion, namely in *Lokasenna*, where all the gods are accused of not behaving in a proper way. But one perspective on the relation between Óðinn and the *seiðr* could very well be that even within this female and very powerful sphere, Óðinn is the mightiest. Thus, any sort of queer theory in connection with Óðinn rather tends

to qualify as some sort of modern myth in accordance with popular ideas in the contemporary world, but hardly with the norms of one of the most homophobic societies one can possibly imagine, that of the Germanic Iron Age. Anyway, nothing in our sources should make us think of notions such as “third gender” when we speak about Óðinn in the pre-Christian era.

ÓÐINN’S ROLE IN PRE-CHRISTIAN SCANDINAVIAN RELIGION

As a kind of conclusion, and returning to some points mentioned above, I would like to say a little more about Óðinn’s role in the pagan world. There is nothing to indicate that Óðinn had a ‘dual sexuality.’ Quite on the contrary there are elements that are part of his semantic center that make it highly unlikely that this would be the case. The Óðinn dealt with by Solli and Price, with his parallels within Siberian or Sámi shamanism must be a portrayal whose extension is limited to the northern parts of the Germanic speaking area in Scandinavia. Further south, in Denmark and southern Sweden, not to mention the whole of the south Germanic area, it is not very likely that there was much influence from Siberia via the Sámi. This means that even if there were indications of any gender crossing, this would have been limited to a certain part of the Germanic speaking area and therefore these characteristics would not be part of the Germanic Óðinn/Wodan. That is no problem in itself, of course, but it is

30 Tolley, *Shamanism*, 159.

31 Tolley, *Shamanism*, 164.

rather important in discussions of a semantic centre of Óðinn.³² If this semantic centre has anything to do with ‘queer theory’ it must be a rather late development, as is also argued by Solli, and limited to certain areas, so in most parts of Scandinavia we must assume that Óðinn, the ‘war god’ and the god of numinous knowledge, would be quite straight.

In order to understand the relation that Óðinn has to *seiðr* it is necessary to see it in the context of numinous knowledge in general, which is at the very centre of Óðinn’s functional area. The ultimate proof of this knowledge is logically the one that gives “the most power,” i.e., *seiðr*. Even if he runs the risk of being accused of *ergi* he must master it for certain important situations, such as getting an avenger for the killing of Baldr. This appears to be an exact parallel to Þórr’s role in *Þrymskviða*: being the god whose main function is to protect the cosmos against the threat of chaos, the main symbol of this function is the most valuable weapon, Mjǫlnir. So, in order to regain it, he has to perform as women usually do, even running the risk of being accused of *ergi*. Therefore, I will argue, there is no more a “third gender” in Óðinn when he performs *seiðr* than there is in Þórr when he dresses up like a bride. Both activities are risky businesses. No doubt, these myths deal with the female sphere and the ‘shame’ that is connected to it when men are performing in this way. They are, there-

fore, also connected to general reflections about the categories feminine and masculine, which we find in all societies, and certainly also in the pre-Christian Scandinavian culture; but this has nothing to do with gender bending on the part of Óðinn and Þórr—rather the opposite. The only real gender bender we have in Old Norse mythology is Loki, who is able to transform himself into all kinds of animals, into women and female animals, and has even borne children. Here there can be no doubt that part of Loki’s semantic centre has something to do with this fluidity and gender transgression. But that is very far from what we see in Óðinn and Þórr.

Another problem is the ecstasy which plays a huge role in Solli’s work. There is no doubt that Óðinn, as a god having to do with mental aspects of war, among other things, will be able to arouse some sort of ecstasy in his warriors.³³ The only form of ecstasy that can be connected to Óðinn, however, is exactly the frenzy that is known from all warrior societies through the ages. It has nothing to do with “sex” or “sexual ecstasy,” not to mention “dual sexuality.” It appears exclusively in the context of war.

So, all in all there is no reason to associate Óðinn with sexual deviations, which would in itself also be rather awkward. Óðinn is more than anything else connected to royalty and to war, two functional areas that cannot be connected to any such things as homosexuality in a society like that of the pre-Chris-

32 For the notion of semantic centre, see Schjødt, “The Notions.”

33 *Ynglinga saga*, Chapter 6.

tian Scandinavians. Other gods (Loki) could be, and there is no doubt that this playing with gender roles is an important part of the mythology surrounding Loki. But this was not in the same way possible with Óðinn.

So, as the last thing, I shall just comment a little on the relation to royalty. If Óðinn, as we must assume, was the patron god of kings, it appears quite logical that he had to possess knowledge of every kind because he, to some extent, is also the model of the king, so that the king, in some rituals, will play the role of Óðinn.³⁴ Especially the way Óðinn is portrayed in *Ynglinga saga* indicates clearly that he is a king, taking care of the things that a human ruler also had to take care of, including the relations to the other world and military issues. It is clear that both these areas are taken care of by mental means. Óðinn is not a warrior himself, but he is able to plan the right strategy and advise his chosen heroes to do the same. He is also able to arouse warrior-like ecstasy in his men and weaken the enemy and their weapons by magical means. This sort of manipulation is another thing typical for the *seiðr* as we meet it in the sources and it contributes to an explanation of why it is so necessary for Óðinn and for a king (or his representatives) to be able to manipulate by using magical techniques. And this, of course, is what is also done by shamans, not only in Siberia or in the subarctic area in general,

but probably all over the world in hunter/gatherer cultures, a function which was later taken over by other kinds of religious specialists. No doubt, there is a kind of “family resemblance” between the techniques of all magicians throughout the world. This, however, does not make all magicians shamans, or all such techniques similar to a kind of shamanism. In an evolutionary perspective it may well be that the shaman was the oldest and most archaic religious specialist, but as soon as agriculture, even in its most primitive forms, came in, leaders took on a different role; part of the role of the shaman, i.e., keeping up the good relations with the other world, was transferred to a leader who was typically, in archaic societies, also a religious specialist. No doubt, other magicians and other religious specialists also played important roles, and in due course some of these turned into priests, and sometimes even priesthoods were formed, having very different obligations from those of the shamans. But still, in their basic function their task is to keep up good relations with the other world. Therefore, there will be some similarities with shamanic practices in all religious societies. These can be more or less similar, but we should not be surprised that a god like Óðinn with his responsibility for royalty and numinous knowledge will attract all sorts of magical techniques.

34 Nygaard, “Sacral Rulers”; Price and Mortimer, “An Eye for Odin.”

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Hrafnkels saga. In *Austfirðinga sögur*, edited by Jón Jóhannesson. Íslenzk Fornrit 11. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1950.

Kormákr Ögmundarson. *Sigurdardrápa*. In *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Edited by Finnur Jónsson. Copenhagen: Gyldendalske boghandel, 1908.

Lokasenna. In *Eddukvæði I. Goðakvæði*, edited by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason, Íslenzk Fornrit, 408–21. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 2014.

Publius Cornelius Tacitus. *Germania*. Edited by Niels W. Bruun and Allan A. Lund. Aarhus: Wormianum, 1974.

Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. Edited by Karsten Friis-Jensen, translated by Peter Zeeberg. Copenhagen: Det danske Sprog- og Litteraturselskab and Gads Forlag, 2005.

Snorri Sturluson. *Ynglinga saga*. In Snorri Sturluson, *Heimskringla*, edited by Bjarni Aðalbjarnarson, 3 vols, Íslenzk fornrit 26–28, 1 (1941): 11–83. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1941–1951.

Þrymskviða. In *Eddukvæði I. Goðakvæði*, edited by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason, Íslenzk Fornrit, 422–27. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 2014.

SECONDARY SOURCES

Back Danielson, Ing-Marie. “Engendering Performance in the Late Iron Age.” *Current Swedish Archaeology* 7: 7–20.

Bull, Andrew. “‘Am I Not a Woman Like Thyself?’ – The Transvestite Male Rapist Narratives of Óðinn and Rindr, and Ewen and Thaney.” *Kyngervi* 1 (2019): 37–56.

Clunies Ross, Margaret. “Royal Ideology in Early Scandinavia. A Theory Versus the Texts.” *Journal of English and Germanic Philology* 113, no. 1 (January 2014): 18–33.

Eliade, Mircea. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Franks, Amy May. *Óðinn: A Queer týr. A Study of Óðinn’s Function as a Queer Deity in Iron Age Scandinavia*. Unpublished MA Thesis: University of Iceland, 2018.

Hedeager, Lotte. *Iron Age Myth and Materiality. An Archaeology of Scandinavia AD 400–1000*. London: Routledge, 2011.

Lindow, John. *Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1997.

Meulengracht Sørensen, Preben. *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*. Translated by Joan Turville-Petre. Odense: Odense University Press, 1983.

Nygaard, Simon. “Sacral Rulers in Pre-Christian Scandinavia: The Possibilities of Typological Comparisons within the Paradigm of Cultural Evolution.” *Temenos* 52, no. 1 (2016): 9–35.

Price, Neil. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala:

- Department of Archaeology and Ancient History, 2002.
- , and Paul Mortimer. “An Eye for Odin? Divine Role-Playing in the Age of Sutton Hoo.” *European Journal of Archaeology* 17, no. 3 (2014): 517–38.
- Schjødt, Jens Peter. “The Notions of Model, Discourse, and Semantic Center as Tools for the (Re)Construction of Old Norse Religion.” *Retrospective Methods Network Newsletter* 6 (2013): 6–15.
- See, Klaus von et al., eds. *Kommentar zu den Liedern der Edda* 2. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1997.
- Simek, Rudolf. “The Vanir: An Obituary.” *Retrospective Methods Network Newsletter* 1 (2010): 10–19.
- Solli, Brit. “Odin the *queer*? Om det skeive i norrøn mytologi.” *Universitetets oldsaksamlings årbok* 1997/98: 7–42.
- . *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingnes tid*. Oslo: Pax Forlag, 2002.
- Steinsland, Gro. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse af hierogami-myten i Skirnismál, Ynglingatal, Háleyjatal og Hyndluljóð*. Oslo: Solum Forlag, 1991.
- . *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax Forlag, 2005.
- Strömbäck, Dag. *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistorie*. Stockholm: Hugo Gebers Förlag, 1935.
- Tolley, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009.
- Turner, Victor, W. “Variations on a Theme of Liminality.” In *Secular Ritual*, edited by Sally F. Moore and Barbara G. Meyerhof, 36–52. Assen: Van Gorcum, 1977.
- Vajda, László. “Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus.” *Ural-altaische Jahrbücher* 31 (1959): 455–85.

SCYLD SCEFING, BESTATTUNG IM BOOT UND DIE IDEE DER WIEDERGEURT

Leszek P. Shupecki

Instytut Historii, Uniwersytet Rzeszowski

DAS ALTENGLISCHE EPOS BEOWULF beginnt und endet jeweils mit der Darstellung einer Bestattungszeremonie. Das Epos beginnt mit dem prachtvollen Begräbnis von Scyld Scefing dargestellt als eine (Körper-) „Bestattung im Boot“¹—um die Sache in der Sprache der Archäologen präzise zu benennen. Das Epos endet mit dem ebenso würdevollen Begräbnis von Beowulf, dem Haupthelden des Gedichts. Diesmal aber ist die Zeremonie als eine Brandbestattung mit

Beerdigung im Grabhügel beschrieben—irgendwo am Meeresufer in Schonen. Beowulf und sein Begräbnis will ich hier außer Acht lassen. Ich möchte nach der Bedeutung von Scyld Scefings Bestattung in einem Schiff fragen, der auf dem Wasser mit der Flut frei und ohne (lebendige) Mannschaft absegelte (oder eher: weggeschickt wurde). Es geht also um die ‚eschatologische‘ Basis des Phänomens der Bootbestattungen in Verbindung an die Idee der Wiedergeburt.

Der Kern der Sache ist klar. Das Boot, das im Begräbnisritual verwendet wurde und dann (wenn nicht verbrannt) als Grab dient, hat offensichtlich die Bedeutung eines Verkehrsmittels, das den Verstorbenen (als Seele

1 Müller-Wille, *Bestattung im Boot*; Crumlin-Pedersen, *The Ship as a Symbol*. Rudolf Simek hat seinerseits über Schiffbestattung in Verbindung mit mythologischen Schiffsnamen geschrieben in: Simek, *Religion und Mythologie der Germanen*, 198–99.

oder Leiche oder beides) von dieser nach der anderen Welt das Helwasser durchquerend hinüberbringen soll. Das Jenseits ist in (wahrscheinlich) allen Mythologien irgendwo auf der anderen Seite eines Gewässers—eines Flusses oder Meeres—gelegen (mindestens in einer von vielen möglichen Dimensionen und Ebenen). Gewässer gelten als Grenzen zwischen unserer und der anderen Welt. Die aus der griechischen Mythologie bekannte Styx ist also keinesfalls der einzige Fluss solcher Art in der Welt der Weltmythologien und auch im altnordischen Glauben gibt es einen Helfluss, der das Jenseits von unserer Welt trennt. Snorri handelt davon recht viel in seiner Edda.² Um das Bild zu vollenden und noch besser antikisieren könnte man Odin als altnordischen Charon interpretieren, besonders wenn man an die *Hárbarðsljóð* denkt.³ In diesem Zusammenhang muss man auch die Schiffe aus der altnordischen Mythologie erwähnen, die großenteils in Verbindung mit dem Jenseits stehen.⁴ In diesem Beitrag soll es aber nur um eine kurze und rätselhafte Phrase aus der Beschreibung von Skjolds Begräbnis in Beowulf gehen, eine

Sentenz, die in der Forschung bisher nicht genügend Beachtung fand.

Genug, ja manchmal sogar zu viele Informationen über *Beowulf* kann man heute in der ‚anglosaxonisierten‘ Welt an jeder Ecke (und besonders im Internet) finden. Um mehr über Scyld Scefing herauszufinden, muss man jedoch das Lexikon von Rudolf Simek benutzen.⁵ Simek hat hier Scjolds Begräbnis in Beowulf etwas vernachlässigt, unterstreicht aber eine andere Sache, die sehr wichtig ist, nämlich eine Nachricht über Scjolds „wunderbare Ankunft als Kind in einem Boot (...), was aber andernorts—und wohl ursprünglicher—von Scaef erzählt wird.“⁶ Der altenglische Scyld, der mit dem altnordischen Skjöld identisch ist, war der legendäre Stammvater der Dynastie der Skjöldungar.⁷ Beide Helden, Vater und Sohn, sind offensichtlich in der Sage vermischt, und obwohl nicht ganz zu einer Gestalt verschmolzen, gibt es eine Episode, die im Beowulf dem Helden und König Scyld zurechnen ist (der doch alleine als der Stammvater der Skjöldungar fungiert), in den anderen Quellen aber mit seinem Vater Scef in Verbindung steht. Der „kriegerische“ Name Scyld/Skjöld bedeutet einfach „Schild“ (vergleiche altnordisch *skjoldr*), während der der altenglische Name Scef (Scēaf) „Garbe“ (vergleiche Eng-

2 Gylfaginning 39, S. 33. Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 87 (Élivágar); Ślupecki, *Mitologia skandynawska*, 48–50; über mythologische Flüsse in der altnordischen Geografie vgl. auch Hale, „The River Names in Grimnismál 27–29,” 165–86; Ślupecki, „Polish Rivers and Waters,” 65–69.

3 *Hárbarðsljóð*, in: von See, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, Bd. 2, 153–252; in solchem Kontext sollte man auch an die Bootsmotive auf den gotländischen Bildsteinen denken.

4 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 53–54; 197; 285–86; 354–55.

5 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 352 und 356, vgl. auch 46; 53–54; 63.

6 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 356.

7 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 374; Ślupecki, *Mitologia skandynawska* 101.

lische *sheaf*)⁸ bedeutet und daher dem agrarischen Bereich zugehört. Diese Bedeutung kann eventuell eine Ursache sein, warum in der späteren Zeit die Dynastie lieber Scyld/Skjöld mit dem Schild als seinen wichtigsten Urahn und Eponym haben wollte als Scef mit der Garbe. Dennoch ist eine gewisse Identität von Scyld und Scef ganz klar.

Was ist mit Scyld passiert? Beowulf beginnt mit einem Lob von Scyld Scefing als einem großen und siegreichen König der Dänen, der aber zuvor besondere Not leiden musste. Hier kommt das erste wichtige Detail (*Beowulf*, v. 6–7):

syððan aérest wearð fēasceaft funden
in früher Jugend fand man hilflos ihn auf.⁹

8 Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 352. Auch den Namen des Haupthelden des Epos Beowulf kann man mit dem Glauben agrarischer Kulturen verbinden. In diesem Namen bedeutet „-wulf“ einfach „Wolf“, und obwohl man das erste Glied des Namens „Beow“ mit „Krieg“ verbinden kann (vgl. den altgermanischen Begriff „badwa“ und die Name der Göttin Baduhenna in Tacitus, *Annales* IV, 73, siehe Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 34), sowie auch mit Bienenzucht (sic!), am wahrscheinlichsten aber steht „Beow“ in Verbindung mit Gerste (Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 46), und gehört somit wie Scefs Name dem agrarischen Bereich an und steht auch in Verbindung zu „Byggvir“ (Dumézil, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, 45–80; Słupecki, *Mitologia skandynawska*, 182–83. Nota bene, in der Version des Epos, die wir kennen, gibt es zwei Helden, die den Namen Beowulf tragen, Skjölds Sohn und Hrodgars Ahn Beowulf, und den zweiten Beowulf, den Haupthelden, der mit der Familie verwandt ist, doch von außen kommt (dazu muss man auch Beow den altenglischen dynastischen Listen hinzufügen).

9 Übersetzung Hugo Gering.

Dann nach paar rhetorischen Phrasen über ihren Taten, wobei nur die Geburt von Scylds Sohn Beowulf¹⁰ konkret erwähnt wird—die Handlung ist aber glücklicherweise klar genug in Schonen lokalisiert –, kommt endlich eine Nachricht über Scylds Tod mit Ruhm und Ehre (und sicherlich in angemessenem Alter) in der vorherbestimmten Schicksalsstunde („gescæp-hwile“), wenn er vor den Herrn („fréan“) treten muss (*Beowulf*, v. 26). In diesem traurigen Moment müssen die Krieger seinem Befehl folgend Scylds Leiche an Bord eines Boots platzieren. Das Boot lag schon im Hafen („in hýðe stód“; *Beowulf* 32) für die Jenseitsreise bereit und es scheint sich dabei nach der Beschreibung einfach auf dem Sandstrand an einer Landungsstelle zu befinden. Die Leiche lag beim Mast und das Boot war voll von Schätzen, Schmuck, Waffen und Kleinodien. All dieser Reichtum sollte mit dem verstorbenen Scyld mit der Flut des Meeres („on flódes“) absegeln (*Beowulf*, v. 24–42). Dies spricht für die oben erwähnte Interpretation, dass das Boot eher auf dem Strand in einer Bucht lag als dass es an einem Kai festgemacht war.¹¹

Eines ist sicher: Scylds Bestattung ist in Beowulf als eine „Bestattung im Boot“ beschrieben, und Scylds Boot trägt die prachtvollen Beigaben für eine königliche Körper-

10 Der eine andere Person als der Hauptheld des Epos gleichen Namens ist, siehe oben.

11 Obwohl die gesamte Beschreibung der Bestattung ganz klar immer in Schonen lokalisiert ist, muss man zugeben, dass Ebbe und Flut in Großbritannien viel stärker als in der Dänemark sind.

bestattung. Alles ist im *Beowulf* fast genau in der Weise dargestellt, wie es in den Ausgrabungsberichten der Archäologen über Bootsgräber an vielen Orten, besonders aber über Sutton Hoo geschildert wird.¹² Es gibt jedoch einen wichtigen Unterschied: Scylds Totenboot segelt tatsächlich ins Meer ab, während solche Bootbestattungen trotz der großen Fortschritte in der Unterwasserarchäologie bis heute nie auf dem Meeresboden gefunden worden sind. Solche sind uns nur aus schriftlichen Quellen mythologischer Natur bekannt. Snorri Sturluson—der *Húsdrápa* folgend—hat fast genau in derselben Weise Balders Bestattung dargestellt, jedoch wurde in der *Húsdrápa* das Totenboot in Flammen ins Wasser geschickt, was an Ibn Fadlans Augenzeugenbericht von Bootbestattung eines ‚russischen‘ (was in diesem Falle bedeutet: schwedischen) Häuptlings erinnert. Bei Snorri wurde das Totenschiff an Land in Brand gesetzt und dort vollständig verbrannt.¹³

Es ist interessant zu vergleichen, welche Gegenstände im Scylds Boot gelegen waren und was dort im Vergleich mit archäologischen Funden fehlt oder für Beowulfs Autor nicht interessant war. Der Dichter nennt mit echt barbarischer Vorliebe die Kleinodien und Waffen an Bord und auf Scylds Schoß, sogar eine Standarte kommt in der Erzählung vor. Die Beschreibung präsentiert also elitä-

re und kriegerische Objekte sowie Insignien. Der Mangel an Tier- und Menschenopfern ist kein Wunder in einem Gedicht, das an der Oberfläche schon formal christlich ist. Der Dichter berichtet aber auch nicht über Nahrungsmittel, und bei der Erwähnung der Beigaben kommen keine Tiere, Speisen oder Getreide vor, auch keine Getränke oder Geschirr—ganz im Gegensatz zu den Ausgrabungen. Dieser wichtige Teil der Beigaben bleibt also ohne Beachtung in dem Gedicht.

Trotz der christlichen Einfärbung scheint die Beerdigung in einem Boot voll von Beigaben doch echt heidnisch zu sein. Das Motiv der Bootsbestattung kommt aber auch—erstaunlicherweise—in einem irischen Heiligenleben vor. Der heilige Gildas, nach seiner Vita aus dem Kloster in Rhuy (aus dem 9. Jh.) befiehlt seinen Mönchen, ihn nach seinem Tode allein in ein Boot zu legen und das Boot aufs offene Meer zu senden. Sein Boot kam aber durch den Willen Gottes nach drei Monaten zurück und landete in einer Mündung eines Baches in der Nähe desselben Klosters, und die Leiche des Heiligen wurde an Bord ohne Spuren der Zersetzung gefunden, was natürlich als ein Beweis der Heiligkeit galt. Gildas wurde danach in dem Kloster ganz normal begraben als sein Heiliger.¹⁴ Die Erzählung weist eine Mischung von verschiedenen christlichen und heidnischen Motiven auf. Einerseits kann man in der Legende ein Echo der skandinavischen Grabsitten finden, waren doch die heidnischen Wi-

12 Bruce-Mitford, *The Sutton-Hoo Ship Burial*, Bd. 1–3; Carver, *The Age of Sutton Hoo*; Carver, *Sutton Hoo. Burial Ground of Kings?*

13 Słupecki, *Mitologia skandynawska*, 207–11.

14 Vita Gildae auctore monacho Rviensi, cap. 30, 101.

kinger schon seit dem 9. Jahrhundert auf der Insel ein wichtiger Faktor geworden,¹⁵ anderseits erinnert die Episode an die irische Motive der *Peregrinatio pro Christi amore*, einer Pilgerreise in unbekannte Teile der Welt in einem Boot ohne Ruder und sogar an irische Erzählungen von Jenseitsreisen.

Zurück zu Beowulf! Über die kostbaren Beigaben sagt der Dichter (*Beowulf*, v. 43–46):

Nalæs hī hine læssan	lācum tēodan,
þeod-gestrēonum,	þon þā dydon,
þe hine æt frumsceaft	forð onsendon
æne ofer yðe	umbor-wesende.
Mit Spenden waren sie	sparsamer nicht,
Die dänischen Recken,	als die es waren,
Die einst übers Meer	ihn ausgesendet
Im Nachen allein,	den Neugeborenen. ¹⁶

Wie bereits am Anfang des Epos erwähnt, wurde Skyld einst sehr jung, allein und in Not aufgefunden, jedoch nicht ohne Vermögen, wie wir jetzt erfahren. In Gegenteil—Scyld ist in seinem Totenschiff genauso gut versorgt, wie zu der Zeit als er als Säugling gefunden wurde. Und in ähnlicher Weise wie er vom Meer in Schonen ankommt, wurde er nach dem Tode ins Meer mit der Flut geschickt, und niemand „unterm leuchtenden Himmel“ weiß, wer diese Ladung bekommen soll (*Beowulf*, v. 50–52):

men ne cunnon
 secgan tó sóðe seleraeden[d]e
 hæleð under heofenum hwā þæm hlæste onfēng.

Die ersten 52 Verse des Beowulf enthalten also eine genaue Parallele zwischen Scylds Ankunft in dieser Welt und seiner Abreise nach dem Tod. Wenn der Held in seinem Totenboot mit reichen Beigaben liegend „niemand weiß wohin“ absegelt (sicher aber ins Jenseits!), da erinnert der Dichter sofort daran, dass er genau in derselben Weise in dieser Welt als Kind erschienen war, ebenfalls in einem Boot voll mit wertvollen Gegenständen—und niemand weiß woher. In beiden Fällen ist er ganz allein. Die Parallele unterstreicht die strukturelle Ähnlichkeit der Lage Scylds als in die Welt kommenden (oder neugeborenen) Kind und als sterbenden (oder verstorbenen) Greis. Eine solch auffällige Parallele verlangt nach einer Erklärung.

Zuerst muss man aber das Dossier vervollständigen. Im Beowulf finden wir relativ viel über Scylds Abgang, wir möchten aber noch mehr über sein Ankommen wissen. Glücklicherweise gibt es zwei angelsächsische Quellen in lateinischer Sprache, die die Episode bestätigen und ergänzen. Die Tatsache, dass diese Texte über die Ankunft Scefs¹⁷ und nicht seines Sohns Scyld berichten, spielt

¹⁵ Simek, *Die Wikinger*, 52–54.

¹⁶ Übersetzung von Hugo Gering.

¹⁷ Die Schreibung des Namens Scef schwankt in der Überlieferung und in den verschiedenen Sprachen. Es finden sich unter anderem die Formen: Sceafta, Sceaft, Scef und Scaef. In diesem Aufsatz wird durchgängig Scef verwendet. Bei Quellenzitaten und ihrer Übersetzung wird die Form der Edition beibehalten.

hier keine Rolle, denn beide Helden sind gewissermaßen identisch. Man muss jedoch beachten, dass in beiden Quellen die Nachricht über Scefs Erscheinen nur als kurze Erwähnung innerhalb dynastischer Listen vorkommt. Als erstes berichtet Æthelweards Chronik im 10. Jh. diese Geschichte, in der man über Königs Æthelwulfs Tod im Jahre 857 (der in Winchester christlich begraben wurde) lesen kann. Der Chronist fügt sodann eine lange Liste von Æthelwulfs Ahnen an. Über Scef, den Urahn der Dynastie und Scedius' (= Scylds) Vater, kann er nur kurz berichten, wobei zu bemerken ist, dass unter Scedius' Nachkommen auch ein gewisser Woten vorkommt. Die Nachricht lautet wie folgt (*Chronicon Ethelwerdi* 3, sub anno 857):

Ipse Scef cum uno dromone adventus est in insula oceani quae dicitur Scani, armis circumdatus; eratque valde recens puer, et ab incolis illius terrae ignotus; attamen ab eis suscipitur, et ut familiarem dilligenti animo custodierunt, et post in regem eligunt.¹⁸

Eben dieser Scef kam in einem Boot auf einer Insel im Ozean an, die Schonen heißt; er war mit Waffen umgeben. Er war ein neugeborenes Kind und den Einwohnern dieses Landes unbekannt; dennoch wurde er von ihnen aufgenommen und wie ein eigenes sorgfältig behütet und später zum König gewählt.¹⁹

18 Englische Übersetzung in: „Ethelwerd's Chronicle,“ in Giles, *Old English Chronicles*, 24. Der Text des lateinischen Originals nach der Fußnote in *Gesta Regum Anglorum* von William of Malmesbury, 73, 7 (siehe unten, Anmerkung 19).

19 Übersetzung des Verfassers.

Die Erzählung endet mit der Information, dass von Scef der verstorbene König Æthelwulf abstammt. Etwas mehr über Scef hat Wilhelm von Malmesbury im 12. Jh. zu sagen. Wilhelm ist bekannt als ein Chronist, der alte sagenhafte Überlieferungen verwendet und sie mit großem Talent selbst zu ergänzen liebt. In seinem Werk *Gesta Regum Anglorum* (II, 116, S.173–4) ist die Geschichte über Scef, Scylds Vater (und Beows Grossvater) ebenfalls in die lange Genealogie der Könige von Wessex eingefügt, die die Vorfahren von Æthelwulf aufzählt. Im Unterschied zum *Chronicon Ethelwerdi* ist Scef hier nicht der erste Urahn der Dynastie, denn als erstes wird sein Vater Heremod erwähnt, und dieser stammt vom Urvater Noah ab. Eine solche Mischung von heidnischen und christlichen Wurzeln in königlichen Genealogien ist für die angelsächsischen Chroniken ganz typisch.

Wilhelm von Malmesbury berichtet über Scefs Ankunft etwas länger und mit ein paar neuen Einzelheiten. Er schreibt:

Sceldius Scaef. Iste, ut ferunt, in quamdam insulam Germaniae Scandzam (de qua Jordanes, historiographus Gothorum, loquitur) appulsus, navi sine remige, puerulus, posito ad caput frumenti manipulo, dormiens, ideoquae Scaef nuncupatus, et sedulo nutritus; adulta aetate regnavit in oppido quod nunc Slaswic, nunc vero Haithebi appellatur. Est autem regio illa Anglia Vetus dicta, unde Anglii venerunt in Brittaniam inter Saxones et Gothos constituta.²⁰

20 *Willelmi Malmesbiriensis Monachi Gesta Regum Anglorum*, Bd. 1, 173–4.

Scylds [Vater war] Scaef. Eben dieser, wie man berichtet, wurde an der Insel Scandza in Germanien (von welcher Jordanes, der Geschichtsschreiber der Goten spricht) angetrieben, in einem Boot ohne Ruder, als Knäblein schlafend, wobei neben sein Haupt eine Getreidegarbe gelegt worden war; und deswegen wurde er Scaef [Garbe] genannt, ankommt; mit Sorgfalt aufgezogen, in erwachsenem Alter regierte er in der Stadt, die heute Slaswic (Schleswig), damals aber Haithebi (Haithabu) hieß. Dieses Gebiet wird Alt-England (Angeln) genannt; von daher kamen die Angeln nach Britannien und es ist zwischen den Sachsen und den Goten gelegen.²¹

Es folgt die Nachricht, dass Scef ein Sohn von Heremod war („Scaef fuit filius Heremodii“) und eine Liste der Urahnen der Könige von Wessex zurück bis Noah. Wenn wir die gelehrten und geographischen Zutaten beiseitelassen, kann man bei William dieselbe Geschichte lesen, die wir schon von Beowulf über Scyld und von Æthelweard über Scef kennen: Eine kurze Nachricht über einen Säugling, einen Knaben, der in dem Boot ankommt und niemand weiß, woher. In Æthelwards Chronik ist das Kind mit Waffen umgeben, sicherlich wegen der Parallele mit dem Totenschiff, und das war sicherlich auch mit dem Scyld im Beowulf der Fall. Bei Wilhelm aber schläft der Knabe neben der Garbe, und dieses passt natürlich sehr gut zu seinem Namen, aber nur wenn er Scef—und nicht Scyld—heißt. Diesen agrarischen Namen kann man sicher viel genauer analysieren und interpretieren, doch für diesen Beitrag

21 Übersetzung des Verfassers.

ist etwas anderes viel wichtiger, nämlich das Motiv des „Bootes ohne Ruder,“ das man in den vorigen Quellen zwar vermuten kann, das hier aber zum ersten Mal explizit zum Vorschein kommt. Ich habe schon die Reisen der irischen Mönche in solchen Booten erwähnt. Was hierbei betont werden muss: Die Ruder werden zu dieser Zeit noch als Steuer(ruder) benutzt, das echte Steuer war noch nicht erfunden. Das „Boot ohne Ruder“ steuert also nach Gottes (oder des Schicksals) Willen.

Muss man also folgende Frage stellen: Hat vielleicht der Dichter im *Beowulf* die Idee der Wiedergeburt hinter der Parallele zwischen Scylds Ankunft und Abschied versteckt? Und kann vielleicht diese Idee hinter den Bootsgräbern und der Bootbestattung (zumindest in manchen Fällen) stehen? Wenn man von dieser Welt in einem Boot ins Jenseits fahren kann, warum kann man nicht von dort zurückkommen—*Deo adiuvante* und nach dem Willen des Schicksals—wie ein neugeborener oder eben wiedergeborener Scyld und Scef. Zurückkommen in einem ähnlichen (oder einfach demselben) Boot, das zuvor als Totenboot benutzt wurde (und mit dem ganzen Reichtum am Bord). Jedoch nicht als Greis sondern als neu- und wiedergeborener Säugling.

Die Idee der Wiedergeburt war altskandinavischen Glauben bekannt, aber er ist nur sparsam belegt. Einen Beleg finden wir im Prosa-Epilog zur Helgakviða Hundingsbana II, 51 folgend auf den Bericht über das traurige Ende der Liebe zwischen Sigrún und Helgi Hundingsbani:

Sigrún varð skammlíf af harmi ok trega.
þat var trúa í forneskio at menn væri endr-
bornir, en þat er nú kölluð kerlingavilla.
Helgi ok Sigrún er kallat at væri endrborin.

Sigrun starb früh vor Leid und Trauer.
Das war Glaube in der Vorzeit, dass Men-
schen wiedergeboren würden, aber das
wird nun Irrglaube von alten Weibern ge-
nannt. Es heißt, dass Helgi und Sigrun
wiedergeboren wurden. Er hieß da Helgi
Haddingjaskaði und sie Kára Hálfðanar-
dóttir, so wie es im Károlíód gesagt ist,
und sie war eine Walküre.²²

Der Begriff *endrborin* „wiedergeboren“ kommt noch einige Male in altnordischen Texten vor, immer in Prosa, zweimal aber mit einem ähnlichen Kommentar, der eine solche Meinung als Aberglauben qualifiziert.²³ Poetische Belege fehlen, jedoch kann man einen Ausdruck der 2. Strophe der *Völuspá* heranziehen. In dieser Strophe sagt die Seherin, dass sie sich an neun Welten erinnert („nío man ec heima...“),²⁴ was man nach Jens Peter Schjødt Interpretation mit der Idee der neunmal sterbenden und neunmal wiedergeborenen Welt verbinden kann.²⁵ Wenn wir diese Interpretation für überzeugend halten, dann kann sie auch als Erklärung der Parallele zwischen Scylds Ankunft und Abschied im *Beowulf* dienen. Eine solche Hypothese kann auch den eschatologischen Glauben hinter den Boot-

bestattungen erhellen, zumindest im Falle von Scyld Scefings Bestattung im Boot im *Beowulf*.

LITERATURVERZEICHNIS

Beowulf with the Finnesburg Fragment. Herausgegeben von Charles Leslie Wrenn. 3. Auflage vollständig überarbeitet durch W. F. Bolton. London: Harrap, 1973.

Bruce-Mitford, Rupert und Leo Scott. *The Sutton Hoo Ship-burial*. 3 Bände. London: British Museum Publications, 1975–1983.

Carver, Martin Oswald Hugh. *The Age of Sutton Hoo*. Woodbridge: Boydell Press, 1992.

---. *Sutton Hoo. Burial Ground of Kings?* London: British Museum Press, 1998.

Crumlin-Pedersen, Ole et al., Hrsg. *The Ship as a Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia*. Copenhagen: The National Museum of Denmark, 1995.

Dumézil, Georges. *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von François-Xavier Dillmann. Paris: Gallimard, 2000.

Edda. 1. Text. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel und Hans Kuhn. 4., umgearb. Aufl. Heidelberg: Winter, 1962.

„Ethelwerd’s Chronicle.“ In *Old English Chronicles*. Herausgegeben von John Allen Giles. London: Bell, 1912.

Snorri Sturluson. *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Herausgegeben von Anthony Faulkes. 2. Auflage. Viking Society for

22 Helgakviða Hundingsbana II, in: See, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, Bd. 4, 806.

23 See, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, Bd. 4, 806–08.

24 *Völuspá* 2 nach Neckel und Kuhn, *Edda*, 1.

25 Schjødt, „*Völuspá – cyklisk tidsopfattelse*“, 91–96; derselbe, „*Nío man ec heima*“, 156–66.

- Northern Research, University College London: London, 2005.
- Hale, Christopher. „The River Names in Grimnismál.“ In *Edda. A Collection of Essays*, herausgegeben von Robert James Glendinning and Haraldur Bessason, 165–86. The University of Manitoba Icelandic Studies 4. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1983.
- Müller-Wille, Michael. *Bestattung im Boot. Studien zu einer nordeuropäischen Grabsitte*. Offa: Berichte und Mitteilungen zur Urgeschichte, Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie 25/26. Neumünster: Wachholtz, 1970.
- Schjødt, Jens Peter. „Nío man ec heima, nío íviði, miqtvið mæran fyr mold neðan. Tid og rum i Völuspá 2.“ *Arkiv för nordisk filologi* 107 (1992): 156–66.
- . „Völuspá – cyklisk tidsopfattelse i gammelnordisk religion.“ *Danske Studier* 76 (1981): 91–96.
- See, Klaus von et al. *Heldenlieder (Helgakviða Hundingsbana I, Helgakviða Hiǫrvarðssonar, Helgakviða Hundingsbana II)*. Heidelberg: Winter, 2004.
- See, Klaus von et al. *Kommentar zu den Liedern der Edda II: Götterlieder (Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða)*. Heidelberg: Winter, 1997.
- Simek, Rudolf. *Lexikon der germanischen Mythologie*. 2., erg. Auflage Stuttgart: Kröner, 1995.
- . *Religion und Mythologie der Germanen*, Stuttgart: Theiss, 2003.
- . *Die Wikinger*, München: Beck, 1998.
- Ślupecki, Paweł Leszek. *Mitologia skandy-nawska w epoce wikingów*. Kraków: Zakład Wydawn. Nomos, 2003.
- . „Polish Rivers and Waters in Old Norse Mythology.“ In *Scandinavian Culture in Medieval Poland. Interdisciplinary Medieval Studies 2*, herausgegeben von Sławomir Moździoch, Błażej Stanisławski, and Przemysław Wizewski, 65–69. Wrocław: Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences, 2013.
- „Vita Gildae auctore monacho Rviensi.“ In *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Auctores antiquissimi, Chronica minora, saec. IV, V, VI, VII*. Bd. 13/3, herausgegeben von Theodor Mommsen, 91–106. Berlin: Weidmann, 1898.
- Wilhelm von Malmesbury. *Willelmi Malmesbiriensis Monachi Gesta Regum Anglorum, Atque Historia Novella*. Herausgegeben von Thomas Duffus Hardy. London: English Historical Society, 1840.

IMAGERY OF FREE-PROSE, IMAGERY OF BOOK-PROSE: SOME THOUGHTS CONSIDERING THE CHANGE OF STYLE IN RESPECT TO A PARAGRAPH IN TWO OLD SWEDISH LAWBOOKS

Jiří Starý

Ústav germánských studií, Univerzita Karlova, Praha

IF I AM NOT THOROUGHLY MISTAKEN, the bitter fight between Free-Prose and Book-Prose has slowly died out and the realm of Old Norse studies enjoys well-deserved peace. The reason is not any openly proclaimed act of reconciliation but the fact that most scholars occupying the extreme positions in this battle—the Buchprosaists and Freiprosaists as they were called for the first time by the Swiss scholar Andreas Heusler—realized that they cannot any longer do without each other. Today it is generally taken for granted that many genres of Old Norse literature (heroic and mythological poetry, family sagas, etc.) must have had oral predecessors simply because if they had not,

they would have been deprived of anything to tell about. On the other hand, there can be little doubt about the creative input of the scribes in the process of writing these works down.

Even when we progress to a higher level of conflict between Free-Prose and Book-Prose, the level of literary form, the fight came to a deadlock. After the works of, among others, Theodore Andersson, there is hardly any reason to question the fact that oral tradition cultivated the forms of the traduced narratives creating the deservedly venerated structure of the classical family sagas or Eddic lays.¹ But

1 See especially Andersson's concept of "oral refinement" in "The Long Prose Form," 411.

again, we can hardly underestimate the pious art of the scribes who contributed the final touches to the structure of the transmitted poems and sagas.

The following thoughts do not attempt to destroy the peace that has been achieved nor to start the quarrel again. They intend a much humbler task: to review the stylistic devices that both parties have used when arguing against each other. In addition, they focus not on the most fiercely fought of targets in the conflict between Free-Prose and Book-Prose—family sagas and Eddic lays—but on the much less spectacular realm of Old Norse laws. Last but not least, the following article does not concentrate so much on the crucial question of the creation of the texts, but rather on the phenomenon of borrowing between mutually different texts. This might perhaps be viewed as a tantalizing diversion, but in fact it is not. The main issue of Free-Prose versus Book-Prose strife was whether we should view the history of Old Norse text production as a history of written texts or whether we should understand it as a history of narratives that might (or might not) be written down in the later stages of their existence.² The question remains the same in the case of borrowing: when we have two obviously similar pieces of text, should we consider their dependency as a relation of manuscripts or a relationship between the bearers of the memorized texts?

2 See von See, “Altnordische Literaturgeschichte.”

A CASE: HUMILIATING THE SEXUALLY PROMISCUOUS WOMEN OR HUMILIATING THE JESTER?

Our case is slightly more complicated since the texts we are going to speak about are basically not two, but eleven in number. Three of them originate in Scandinavia with the first being found at the very end of the Old Swedish *Äldre Västgötalagen*:³

Þattæ ær lecara rætar: Uarþær lekæri
barþær þæt skal e vgilt uaræ. Varþær lekari
sargapær þen sum mæþ gighu gangar allær
mæþ fiþlu far allær bambu, þa skal kuighu
taka otamæ ok flytiæ up a bæsing. þa skal
alt har af roppo rakæ ok siþæn smyria.
þa skal hanum fa sko nysmurþæ. þa skal
lekærin takæ quighuna vm roppo. maþær
skal til huggæ mæþ huassi gesl. Gitær han
haldit, þa skal han hauæ þæn goþa grip,
ok niutæ sum hundær græss. Gitær han
eigh haldit, haui ok þole þæt suk han fek
skama ok skapæ biði alþrigh halldær ræt
æn huskonæ hudstrukin.

These are the rights of jesters: If a jester is beaten, there shall never be any compensation. If a jester is wounded, that is, one who goes with a gigue or fares with a fiddle or a drum, then an untamed calf should be collected and taken up onto a mound. The tail should then be shaven of all hair and greased. The jester should be given newly greased shoes. Then the jester should take the calf by the tail and someone should strike it twice with a sharp

3 *Äldre Västgötalagen* Lecara rætar, *Samling af Sweriges Gamla Lagar* ii.62 (further abbreviated as *Ä Vgl*, *LR* and *SGL* respectively). Translation is taken from Gunnell, “The Rights of the Player,” 21. In this case (as well as in others), I have modified the translations when I felt necessary.

stick. If the jester can hold on to it, then he can have this precious possession and enjoy it as much as a dog enjoys grass. If the jester cannot hold on to it, he shall have and endure that which he received, degradation and damage, and never expect any further rights than a female slave who has been whipped.

The other one is located in the killing section (*Drápa bálkr*) of the Old Swedish *Östgötalagen*.⁴

Nu uarþær lekare dræpin: þa böta arua hans þriggia iamlanga gambra kuighu, ok köpa hanum nyia hanzska ok nyia skoa ok smyria baþe. þa skal taka kuighuna ok leþa up a högh, ok halan i hand arua lekarans sætia: þa skal bondin til hugga mæþ gisl þry hug far han haldit haui at botum sinum. slippær hanum kuighan þa slippe hanum aldær faghnaþær.

Now a jester is killed. Then his inheritor shall be compensated with a three-year-old calf and new gloves and shoes shall be bought and greased. The calf shall be taken and led up onto a mound, and the tail placed in the hands of the jester's inheritor. Then the farmer should strike the calf three times with a stick. If the inheritor holds onto it, he has it as his compensation. If he lets go, he lets go of all his joy [= the compensation].

The third version is not of Swedish but of Danish origin and of an uncertain date. It can be found as an addition in some manuscripts of *Jyske lov* and was first published by Peder Kofod Ancher in his *Dansk Lov-Historie*:⁵

4 *Östgötalagen* Drapa balkær (further abbreviated as *Ögl* and *Db* respectively) xviii§1 (SGL ii.62). Cf. Gunnell, "The Rights of the Player," 20–21.

5 Ancher, *En Dansk Lov-Historie*, 617.

Uorder legher bard, tha scal han icke ther for haue ey loff oc ey fæ. Æn vorder legher saar, tha sculle men thage qwyde eller stud ther wthamme ære, oc leede þa then höweste hööff oc lade alt haar aff rumppen raage, oc smöre halen. legher tager om rumppe, man scal slaee qwegh med kyeypp kan legher holde han scal haue then gode griib for saar, oc nywde som hwnd greb. kan han icke holde tha scal han thole skam oc skade oc bedes aldry annen ræt.

Now, if a jester is beaten, he has no recourse to the law and no recompense. And if he gets wounded, an untamed calf or steer shall be taken and led to the highest mound, its back shaven of all hair and its tail greased. The jester shall grasp the back of the animal and the calf shall be goaded with a rod. If the jester can hold on to it, then he shall have this precious possession as compensation for his wound and enjoy it as much as a dog enjoys a fork. If the jester cannot hold on to it, he shall accept the degradation and damage and never ask any further rights.

The second group of texts is represented by the eight different versions of the Welsh *Law of Hywel Dda*. Three of them are in Welsh and five of them in Latin. According to the *Book of Cyfnerth* the rule goes:⁶

A woman who elopes with a man after reaching maturity and is taken by the man to bush or brake or house, carnally known and then dismissed: if she complains to her kindred and to the court, this is what she is entitled to for her chastity – a bull of three winters is to be taken, its tail shaved and greased with tallow and then thrust through the door hurdle; let the

6 All translations from Welsh and Latin originals quoted after Annars and Jenkins, "A Swedish Borrowing," 327–28.

woman then go into the house and set her foot against the threshold and take the tail in her two hands; and let a man come on each side of the bull with a goad in the hand of each to goad the bull; if she can hold the bull, let her take him for the compensation of her honor and her chastity, and if she cannot, let her take what sticks to her two hands of the tallow.

In the *Book of Blegywryd* the statement has the following form:

If a man separate from his legal wife [...] If she is found to be a false maiden and not denied, her shift shall be cut before and behind, and the man shall then give her a steer with its tail greased, and if she can hold it by its tail, let her take it as the property taken by her on the break-up of the marriage.

And according to the *Book of Iorwerth* the rule shall be:

If a maiden be given to a man and found not to be virgin [...] If she does not wish to be vouched for, let her shift be cut as high as her groin, and let a yearling steer with its tail greased be put in her hand; and if she can hold it by its tail let her take it as the share of property she has brought to the marriage, and if she cannot hold it let her be without anything.

There exist five Latin versions of the rule too (usually classified as versions A, B, C, D and E), but the text of all of them is basically same. The first of them is the titled *Latin A* and says:

Si pro certo habeatur corrupta, seccetur camisia eius ante et retro, et bubulus unius anni inuncta cauda tradatur: si in manu eius permanserit, sit ei pro dote.

If she has been spoiled for sure, her shirt shall be cut in front and at back. And a greased tail of a one-year-old bull shall be put in her hand. If she is able to hold it by hand, it belongs to her as a payment for separation.

And the *Latin B* prescribes:

[Si] pro certo fuerit corrupta, incidatur eius camisia ante et retro, et bustach unius anni uncta cauda tradatur ei; et si in manu eius permanserit tradatur ei pro dote, aliter non.

If she has been spoiled for sure, her shirt shall be cut in front and at back. And a greased tail of a one-year-old bull shall be put in her hand. And if she is able to hold it by hand, it belongs to her as a payment for separation, in the other case not.

The first scholar who became aware of the similarity between the Welsh and Norse legal rituals (or at least the first one who wrote about it) was the unbelievably well-read Jakob Grimm. In his *Deutsche Rechtsaltertümer* he observes the similarity of the simulated compensation rituals (“Scheinbußen”) in Swedish and Welsh but utters no word of their textual relations. He simply lists them with similar references from other parts of medieval Europe, connecting them by using “auch in den wallischen Gesetzen, aber bei anderer Veranlaßung, begegnet der nämliche

Zug.”⁷ Thus it seems that the similarity, for him, was of a typological nature: the laws are similar in respect to their design and function, but there is not enough evidence to support a textual dependence between them.⁸

It seems that Grimm’s cautious attitude to the problem of textual parallelism felt provoking and unsatisfactory to the next generations of scholars. Thus, one after another and each according to the background of their scientific persuasion, they felt obliged to cement the observed similarity through a hypothesis of the dependency of the texts and tried to answer the question who could be responsible for it.

TRAVELLING VIKINGS?

The first of them was Swedish scholar Erik Anners. In two articles published in 1957 and 1962 (the latter co-authored with Dafydd Jenkins), Anners briefly describes the context of the medieval shame compensation payments and then concentrates on the possibilities of interpreting the paragraphs of the Old Swedish lawbooks as a borrowing from the corresponding Welsh ones. He comments on the age of lawbooks and stresses the antiquity of the material, especially the oldest Welsh version *The Book of Cyfnerth*, thus definitely establishing the direction of borrowing from Welsh to Old Norse. However, stressing the

antiquity of both lawbooks had another consequence for him. Since it is difficult to suppose that there were any Norsemen skilled in Welsh at such a distant time, the transmission of the ritual must have had a visual form: “a Viking party, to whom [the ritual’s] burlesque character would make it easy to remember, so that it might later be applied in a situation in which it was desired at the same time to mock the claim for compensation [...] and to make the legal proceedings an occasion of popular entertainment.”⁹

A TRAVELLING MINSTREL?

Anners and Jenkins postulated one more hypothesis, however, no longer concerning Northmen in Britain but the British in Scandinavia: “[The] Welsh procedure, with its background of harsh symbolism, [might have] formed a part of the repertoire of a wandering minstrel [in Sweden].”¹⁰ The hypothesis was later taken on by Per Edwin Wallén, the author of the entry “Leikarar: Sverige och Danmark” in *Kulturbistorisk leksikon för nordisk middelalder* who tried to support it using his own theories concerning the origin of jesters in medieval Scandinavia. According to him, all the jesters in Sweden were foreigners from the very beginning which might have contributed to the foreign origin of legislation connected to them.¹¹

Since our evidence about jesters in medieval Sweden is rather scanty, it is extremely

7 Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, 252.

8 Ancher, who—as far as I know—wrote first about the paragraph, seems to share this opinion, simply quoting parallels from other ancient European lawbooks. See the Introduction to *En Dansk Lov-Historie*.

9 Anners and Jenkins, “A Swedish Borrowing,” 333.

10 Anners and Jenkins, “A Swedish Borrowing,” 333.

11 Wallén, “Leikarar,” 465.

difficult to evaluate Wallén's theories. However, what is more interesting from our point of view is what I would like to call the "mythopoetic potential" of this theory. The explanation of how the visit of a Celtic minstrel in Scandinavia could result in two strange paragraphs of Old Swedish law reads more like a novel: "[If the Welsh minstrel who informed the Swedes about this strange form of punishment] later had occasion to claim compensation for wounds inflicted on him, it would certainly be tempting [for Swedes] to show the general contempt for him by subjecting him to the procedure which he had himself described."¹²

A TRAVELLING SCHOLAR?

Wallén's idea about travelling minstrel gave unambiguous preference to the oral form of borrowing from Welsh to Old Swedish. Nevertheless, the question whether the borrowing happened through oral or written medium is the subject of the last contribution to the whole problem—an article by Lisa Collinson published in 2017.¹³

What is new about Collinson's view on the subject? In contrast to Annars, she tries to date all the corresponding lawbooks as late as possible. Thus, in contradiction to the clearly expressed opinion of many scholars, who consider *Äldre Vestgötalagen* one of the most archaic (if not *the* most archaic) of

Scandinavian medieval lawbooks with roots in Viking Ages, she takes the 1290s, the supposed date of the composition of the oldest extant manuscript, as the definite age of all the material that it contains.

Quite similar is her handling of the Welsh material. Not surprisingly, the Latin version is taken as a base for further deduction. This immediately creates a problem since the Scandinavian version in *Äldre Vestgötalagen* is textually obviously much closer to the Welsh Cyfnerth version than to the Latin renderings of the paragraph. However, the problem is soon easily solved: "My more cautious conclusion [sic!] is that the combined evidence of the [Scandinavian paragraphs] hints that there must once have existed a Latin text of at least the relevant part of the Cyfnerth version of the Law of Women containing a much closer translation of the bovine-tail text than any of those that have survived."¹⁴

Furthermore, Lisa Collinson takes for granted the hypothesis of Daniel Huws that the oldest preserved manuscript of the Latin version was copied from a now-lost Latin exemplar that was written for "some person of importance, someone other than a lawyer" which is obviously such an unequivocal description that it allows one to identify the name and office of the person: "It was John Pecham, Archbishop of Canterbury (1279–1292), attached to the Christ Church Cathedral."¹⁵

12 Annars and Jenkins, "A Swedish Borrowing," 333.

13 I am extremely grateful to Professor Roland Scheel of the University in Göttingen who made me aware of Lisa Collinson's article.

14 Collinson, "Welsh Law," 786.

15 Collinson, "Welsh Law," 782.

From this, Collinson concludes that this now-lost Latin version of Cynferth could be localized in a library in Canterbury and this allows her to turn from the ‘Welsh in Scandinavia’ back to the ‘Scandinavian in Britain’ hypothesis. However, the late dating prohibits the possibility that a witty Scandinavian marauder of the Viking Age can be responsible for the borrowing. Instead of him, another *dramatis persona* appears: a travelling scholar. And here we enter the realm of fairy-tale again: “In fact it seems to me not at all unlikely that some learned Swede visited Canterbury around the time when the surviving Welsh and Swedish lawbooks were being created [...]. All things considered, it would have been extremely surprising if an education-hungry and ecclesiastically inclined Swede had *not* travelled to Canterbury during the 1250s–1290s for one reason or another.”¹⁶

The rebirth of a bloodthirsty Viking into a well-read Swede with Christian interests is indeed complicated by the fact that there is no record supporting such a hypothesis, but “such a man would certainly have visited Christ Church [...], if he had some reason to do so—perhaps to follow up a personal connection or to consult something in one [of the] expensive book collections (or the private book collection of an associated cleric, such as the archbishop) if he could gain access to them.”¹⁷ Accordingly, such a per-

son’s interest could be, of course, so aroused by a strange Welsh ritual described in one of the books that he decided to implement it in the lawbook of his home country.

In spite of the highly imaginative character of the whole story (a hypothetical person hypothetically and on a hypothetical occasion visits a library where he finds a hypothetical manuscript), the article culminates in triumphant tenor, stating that the supposed close Latin translation of the Cyfnerth version “or a text transmitted in conjunction with it” (as if one speculative manuscript were not enough!), may also have contained all other details present in the corresponding paragraphs of the Scandinavian lawbooks. And the article finishes in resolute mood: “in fact, it seems to me that there is very little in the Swedish player passages that cannot be explained with reference to possible written transmission of material from Wales.”¹⁸

A QUESTION OF TIME

Our modern society is obsessed by the idea of evolution and it would be pleasant enough to see philology keeping pace with the general progress of mankind. On first sight we might be indeed tempted to view the story of Swedish scholars occupying themselves with lustful Welsh women as a step in permanent strife toward soundness that ornate science. But is it really so?

If we observe Annars’ and Collinson’s attempts to handle the borrowing case, we

16 Collinson, “Welsh Law,” 783–84.

17 Collinson, “Welsh Law,” 784.

18 Collinson, “Welsh Law,” 786.

immediately see the differences. Erik Anners' article in *Rättshistoriska studier* quotes six source texts and twenty-three scholarly works on 18 pages and in 44 footnotes. Lisa Collinson uses fifteen source editions and eighty works of secondary literature in 175 footnotes on more than thirty pages of her article.

On the other hand, one is struck by some basic similarities in the design of the argumentation of which the inclination to bold hypothesis is obviously the most conspicuous. I do not deny that I have simplified the argumentation of Lisa Collinson drastically, but there can be little doubt that a story beginning with "There was once something we have no evidence about" is of crucial importance here as well as in Anners' article. There is a lot of side-argumentation added to the 'manuscript story' but its conclusions are far from being unquestionable enough to serve as a firm base on which a hypothesis could be built.

We can start with the question of dating that is crucial for drawing a conclusion whether the postulated borrowing happened in oral or written form and whether it happened at all. Lisa Collinson strictly adheres to the theory of lawbooks as coherent texts as was proposed, for example, by Elsa Sjöholm or Klaus von See in the last century. Roughly said, the theory postulates that the lawbooks may be viewed as unified texts, datable to the

moment of their writing down.¹⁹ However, the idea was deservedly criticized²⁰ and in the cases of *Äldre Vestgötalagen* and *Östgötalagen* we can clearly understand why.

Lisa Collinson comes to the conclusion that both *Äldre Vestgötalagen* and *Östgötalagen* were created in late thirteenth century and this conclusion, she follows, allows one to consider all their content as a creation of the thirteenth century. But this is hardly credible. Starting with the most spectacular, but highly important case: *Äldre Vestgötalagen* contains twenty-four occurrences of invoking divinity by swearing oaths. In all of them, except one, the word 'god' (*goð*) is still used in heathen neuter plural (in contrast to the Christian masculine singular). And this happens even in the Christian section of the lawbook (!).²¹ Does this correspond to the ideology of thirteenth-century Sweden? Scholars came up with many hypotheses explaining the peculiar heathen use of the word, reaching from the supposed linguistic relict, through the hypothesis that the plural 'gods' could represent a higher religious entity acceptable both to pagans and early Scan-

19 Sjöholm, *Sweden's Medieval Laws*, 71–73, 76–78; von See, *Altnordische Rechtswörter*, especially 251–53 and von See, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie*, especially 6, 41; Usterström, "Älderdomlighet utan älder," 201.

20 Foote, "Oral and literary Tradition," 52; Strauch, *Mittelalterliches nordisches Recht*, 14; Norseng, "Law Codes as a Source," 148–50, 156–57; Fenger, "Om kildeværdien," 49–50; Brink, "Law and Legal Customs," 91 and Ståhle, "Om Dalalagens älderdomlighet," especially 393–94.

21 Ä *Vgl*, Kirkiu bolvær (further abbreviated as *KB*) 12§2 (*SGL* i.7).

dinavian Christians.²² Recently, the provocative idea was proposed that the phrase could virtually keep its heathen meaning even in the early Christian lawbook.²³ Be any of these theories the right one, the possibility that such use could originate in the head of thirteenth-century lawgivers seems highly improbable.

Another point of doubt is the problem of royal succession, a hotly debated issue in the thirteenth century. Despite all the attempts of kings to gain a firm grasp on political power during those times, *Äldre Vestgötalagen* solves the problem with a rather brisk sentence: “Swedes have the right to take a king as well as to drive the king out.”²⁴ Such an opinion definitely does not correspond to the royal ideology of thirteenth-century Scandinavians, least of all to that of Eskil Magnusson, the instigator of the written composition of the *Äldre Vestgötalagen*, who was brother of the Swedish ruler at that time Earl Birger (1250–1266) and about whom *The List of the Vestgötaland’s lawspeakers* informs us that he

“above all tried to support the West Goths and their lords.”²⁵

Let us mention a third and last example: the inheritance section of *Äldre Vestgötalagen* mentions explicitly that “man will not be a heir to any man as long as he sits in Greece.”²⁶ A special inheritance procedure for those who dwell in the East Mediterranean region does not make much sense in the thirteenth century, the supposed time of the written composition of the lawbook, but points directly to Viking-age Sweden when travelling to the Mediterranean was relatively frequent. As Nils Jørgensen rightly comments, “this was for obvious reasons an important regulation in the Viking Age, but hardly so in the 13th century.”²⁷

Östgötalagen (being obviously less archaic) misses such spectacular points but even there we easily find paragraphs that could hardly originate in Sweden of the thirteenth century. That, of course, does not necessarily say that we shall view the extant versions of *Äldre Vestgötalagen* and *Östgötalagen* as products of Viking Ages, since we find in them many relatively new laws. Both lawbooks represent a peculiar mixture of the archaic

22 See Holmbäck and Wessén, *Svenska landskapslagar*, 16–18; Baetke, “*Guð*,” 137, 141–42, cf. 138–39.

23 Riisøy, “Performing of Oaths,” 147.

24 *Ä Vgl*, Rätlosæ bolcær (further abbreviated as *RB*) §1 (*SGL* i.36): “Svæx egho konong at taka ok sva vrækæ.” Wojciech Żelaniec rightly points to the fact the lawbook obviously does not create the norm in this case but rather records that such a norm exists: “Now this famous sentence does not, it is true, express a norm directly, but only states that there is a norm, a ‘has-a-right-to’ norm, to that effect” (*The Truth-Value of Norms*, 9–10). We can add that the statute is repeated even in *Yngre Vestgötalagen*, the younger version of the lawbook (*Yngre Västgötalagen* (further abbreviated as *Y Vgl*) *RB*§1; *SGL* i.151).

25 “[...] ivir allæ lötte styrkti han westgötæ, oc þerre hofdhengia” (*Vestgötalagen* Addenda (further abbreviated as *Vgl Add*) iv.14; *SGL* i. 297).

26 *Ä Vgl*, Ærtþær bolcær (further abbreviated as *AB*) xii§2 (*SGL* i.28): “ingsinn manss arv takær hæn mæn i Girklandi sitær.” The younger version of the lawbook repeats the same rule and adds “and during the time he is there, no one else shall be his heir than the one who was when he left home” (*Y Vgl AB* xvi (*SGL* i.138): “ok ingin hans arue annar ær æn þen þa var, ær han heman for”).

27 Jørgensen, “Old Nordic Types of Texts,” 991.

and new so typical of Old Norse lawbooks, which makes the exact dating of a singular paragraph or section a rather hypothetical matter leading to risky conclusions.²⁸ This consideration makes the (always hypothetical) dating hardly worthy of evidence for the chosen type of interpretation of a singular paragraph but rather an issue badly wanting in the evidence itself.

ARGUMENTATION...

The dating is not the only point in Lisa Collinson's article that advises scepticism. If I understood her argument well, she supposes that the paragraph about penalizing the sexually promiscuous woman was borrowed from the supposed Latin version of the Welsh *Law of Hywel Dda* and inserted in *Äldre Vestgötalagen* first. Later—one must follow if we want to carry on the book-prose supposition—it was misunderstood as a paragraph dealing with a case of a beaten jester and inserted in the killing section of the 'younger' *Östgötalagen*. But such a textual hypothesis brings a lot of questions. Can we really imagine that the paragraph was borrowed from a written form of *Äldre Vestgötalagen* into the written form of *Östgötalagen*? How it happened that the paragraph about fornication was misunderstood about the

paragraph dealing with jesters? How should we understand the placement of the resulting paragraph in both lawbooks?

Let us start with the first hypothesis that the paragraph was borrowed from written text of *Äldre Vestgötalagen* into the written text of *Östgötalagen*. Here, Lisa Collinson's position clearly deviates from the position of other scholars: Åke Holmbäck and Elias Wessén express the opinion that "a literary borrowing from *Äldre Vestgötalagen* into *Östgötalagen* appears hardly credible."²⁹ Erik Anners and Daffyd Jenkins dryly remark that "we cannot say that [the paragraph] was borrowed from *Äldre Vestgötalagen* into *Östgötalagen*."³⁰ They stress rather the possibility of oral transmission from one lawbook to the other and the uncertainty of the direction of influence between them: "One of the two systems may have borrowed the rule from the other (i.e., *Östgötalagen* from *Äldre Vestgötalagen* or *vice versa*) while law was still a matter of oral tradition."³¹ Erik Anners himself add a more thorough discussion: "Detta utesluter ju inte att den ena götarätten under den muntliga rättstraditionens tid kan ha upptagit idén till förfarandet från den andra. Vilken av de båda götarätterna som först upptagit det walesiska institutet torde dock icke kunna avgöras. Att *Äldre Vestgötalagen* nedtecknades tidigare än *Östgötalagen* ger ju inte anledning antaga att rättssedvänjorna ifråga först skulle ha recpie-

28 Cf. Nils Jörgensen's comment: "Many of the norms documented in [Old Swedish] laws had been passed orally for centuries before being written down [...] Many other norms are quite modern from a medieval point of view, and so the laws present different chronological content" (Jörgensen, "Old Nordic Types of Texts," 991–92).

29 Holmbäck and Wessén, *Svenska landskapslagar*, 198.

30 Anners and Jenkins, "A Swedish Borrowing," 331.

31 Anners and Jenkins, "A Swedish Borrowing," 331.

rats i vestgöta rätten.”³² If we look at the texts closer, we can immediately see the reason for this belief.

First, the admittedly ‘older’ form of the rule in *Äldre Vestgötalagen* gives a much more detailed description of all circumstances of the ritual: the person of the jester is characterized by simple *lekare* in *Östgötalagen*, in *Äldre Vestgötalagen* the phrase “one who goes with a gigue or fares with a fiddle or a drum” (“sum mæþ gighu gangar allær mæþ fiþlu far allær bambu”) is added. The calf, according to the *Äldre Vestgötalagen* shall be “untamed” (“otamæ”) of which *Östgötalagen* utters no word and speaks of a three-year-old calf (“þriggia iamlanga gambra kuighu”). The same holds about the description of the process of the ritual: Only in *Äldre Vestgötalagen* we find the peculiar statement that even the tail of the calf should be shaved and greased (“þa skal alt har af roppo rakæ ok sipæn smyria”).

Secondly, the words used even for the most basic objects differ in both texts. Thus, the calf’s tail is called “roppo” in *Äldre Vestgötalagen*, “halan” in *Östgötalagen*, the mound is called “bæsing” in *Äldre Vestgötalagen*, “högh” in *Östgötalagen* and the item used for the goading of the calf is termed “sharp whip” (“huassi gesl”) in *Äldre Vestgötalagen*, and “scourge” (“gisl”) in *Östgötalagen*.

Thirdly, even in places where we find similarly structured sentences, we can observe an inclination to the kind of variation that is typical for oral and not for scribal transmission.

Compare “mæþær skal til huggæ” in *Äldre Vestgötalagen* with “þa skal bondin til hugga” in *Östgötalagen* or “gitær han haldit” in *Äldre Vestgötalagen* with “far han haldit” in *Östgötalagen*. If we would like to see the *Östgötalagen* as a scribal derivation of the *Äldre Vestgötalagen*, explanations of all these deviations and abbreviations are necessary.³³

The probability that the similarity of the paragraphs was caused not by borrowing in written form but rather by the belonging to the same legal oral tradition is further reinforced by the fact, that oral-formulaic character of the Old Norse laws allows to explain most of the derivations between them without problems. For example, the addition “sum mæþ gighu gangar allær mæþ fiþlu far allær bambu” can be easily compared to similar characterization of classes of persons in other Norse laws, for example the addition “who hovers around with a stick” characterizing the “lurkær landafæghi” in *Östgötalagen*,³⁴ or the addition “who drifts from house to house” characterizing a beggar in Icelandic *Grágás*.³⁵

33 The idea that *Ä Vgl* and *Ögl* represent two oral derivations of the paragraph might be strengthened by observing similar process of variation in the two extant versions of the paragraph in *Ä Vgl*, Cod Holm B 59 and B 56. Thus, “skal e vgilt uaræ” (B 59) is replaced by “ær e ogilt” in B 56 and “roppo” (B 59) by “halan” in B 56 (actually an *Ögl* variant!). Therefore, the variants in B 59 and B 56 should be viewed as oral variants as well.

34 *Ögl*, DB xviii (SGL ii.62).

35 *Grágás*, Staðarhólsbók (further abbreviated as *Stað*) §117 (*Grágás*, *Islændernes lovbog i fristatens tid* (further abbreviated as *Grg*) ii.150). Another case is the Danish version of the paragraph in *Jyske lov* quoted in the beginning of the article. In an unpaginated *Fortale* to his *En Dansk Lov-Historie*, Peder Ancher argues that the

32 Anners, “Göotalagarnas lekarerätt,” 25.

Moving on, let us observe Collinson's answer to the crucial question of how a ritual originally intended for shaming sexually liberated women could be transformed into a ritual doing the same for jesters. According to her, the reason for this change could be a linguistic one since the Swedish translation of the Latin paragraph might have contained the Old Norse word *legr* (with approximate meaning "fornication"). The word is rendered in many forms in Old Swedish laws (*læggher*, *lægghær*, *leggr*, *lægghri*, *lighri*) and some of them seem to Collinson somehow similar to the Old Norse word *leikari* (player, jester, jocolator) that appears in corresponding paragraphs in the forms *lekare* and *lekæri*.³⁶ Immediately thus the problem is, of course, solved but there remains the impression that in such a way the interchangeability of very many terms in Old Swedish laws could be suggested. What more, some might find the Old Norse *legr* and *leikari* similar, some might not. Are there any other occurrences of mistaking *legr* for *leikari* attested? I do not think so, but if they are, it might be of interest to quote them.³⁷

Danish paragraph was directly copied from some Swedish version. The phrase "scal han icke ther for haue ey loff oc ey fæ" shows that the source must have been close to the B 56 version of *Å Vgl* which contains the phrase "far hwarte f[i]ri eigh lagh oc æigh fæ."

36 Collinson, "Welsh Law," 775–76.

37 Furthermore, admitting that a scribal error hardly can be responsible for such a misinterpretation of the word, Collinson, "Welsh Law," 777 states that "confusion [...] must surely have originated in similarity of sounds." But in which stage of transmission of the text (that is sup-

"Given all this," continues Collinson, "it seems to me most likely that *lecara rætar* entered the corpus of Swedish legal texts as a paragraph about *lægghær*, fornication."³⁸ But how does such an idea correspond to the position of the Old Swedish paragraphs in their context? In *Östgötalagen*, the paragraph on killing a player is placed directly in the killing section (*Drápa bálkr*), immediately after the paragraph beginning "Nu uarþær dræpin lurkær landafæghi" (Now, a *beggar* without land possession is killed) and before the paragraph beginning with "Nu dræpær ughurmaghi man" (Now, an irresponsible person kills a man), both dealing with classes of persons with similarly restricted access to law as jesters had.³⁹ The evidence for the idea that we deal here with a paragraph originally intended for the mocking of a sexually promiscuous woman is difficult to find. Thus, Collinson's idea relies on the assumption that the paragraph was first inserted in *Äldre Vestgötalagen*, where it is located at the very end of the whole lawbook and usually viewed as an addition to it. Leaving aside for a moment the low probability of direct textual dependence of *Östgötalagen* on *Äldre Vestgötalagen*, we can have a quick look at Lisa Collinson's two attempts to explain why a paragraph about women was inserted at the end of *Äldre Vestgötalagen*.

posed to be completely scribal) should this confusion of sounds be localized?

38 Collinson, "Welsh Law," 776.

39 *Östgötalagen*, DB xviii–xviii§2 (*SGL* ii.62).

The first explanation operates with the idea that (“maybe”) the lawgivers might have ordered the paragraphs alphabetically and so they placed the paragraph about jesters (*leikarar*) after the section whose last parts deals with hired labourers (*leghoman*).⁴⁰ But do we observe this type of ordering often in *Äldre Vestgötalagen* or other Old Swedish laws? The other explanation that the paragraph was located at the end of the lawbook because (“perhaps”) it speaks about *tail* and thus it was made into the ‘tail’ of the whole lawbook does not sound much better.⁴¹

There is a strange logic permeating the whole argumentation and the attempt to explain how a paragraph dealing with a class of offence (“fornication”) could be misunderstood as a paragraph about a class of person (“jesters”) is a good example of such logic. Lisa Collinson tries to reason that the misunderstanding was caused by the location of the paragraph at the end of the lawbook, after the sections dealing with different classes of persons.⁴² But again this hardly seems persuasive. First, one must ask, why—if understood as a paragraph about sexually promiscuous women—the paragraph was not inserted in the marriage section (*Giptar bolker*) of the lawbook. Given the manuscript situation another reason seems much more credible: that the paragraph was placed after a paragraph dealing with a class of person (hired labourer) simply because it dealt with

a similarly defined class of person (the jesters) itself.

Actually, there lies a much more important question behind it: were the scribes of legal texts really so free in their work that they could add and remove paragraphs according to their fancy and change their content in an uncontrolled way as a result of their own misunderstandings? Here we come to the core question about the very nature of the legal texts. Lisa Collinson quotes Robin Chapman Stacey’s opinion that corresponding Welsh paragraphs might represent “more intellectual sermonizing [...] than a dispassionate account of social practice”⁴³ and adds that “creation and copying of the Welsh bull-tail description had no practical function at all and simply reflected the desire of writers to produce and preserve interesting legal texts more or less for their own sakes. In [my] article,” Lisa Collinson continues, “for both of these reasons, I discuss these descriptions primarily as literary texts, which could have been copied and altered with little or no reference to past or contemporary legal practice.”⁴⁴

I have no insight to the situation in medieval Wales but, at least for the Scandinavian legal texts, such a statement is simply not valid as some pieces of evidence testify. In the above-mentioned *List of the Vestergötland’s Lawspeakers* there is an entry describing the writing down of the *Äldre Vestgötalagen* under the leadership of the above mentioned

40 Collinson, “Welsh Law,” 776.

41 Collinson, “Welsh Law,” 776–77.

42 Collinson, “Welsh Law,” 776.

43 Stacey, “Divorce, Medieval Welsh Style,” 1122.

44 Collinson, “Welsh Law,” 772.

lawspeaker Eskil Magnusson (*Vgl Add*, iv.14; *SGL*, i.297):

Hann spurðði innurllikæ, ok letæðði all Lums lagh ok annarær at nytræ hefð lanzsins for ælðri. siðþæn han fan lanzsins lagh, þa huxæðði han þem mæð mykli snilli, ok syalfsins forfeo. Han var maeghæ wæl ffallin till þæs valz. Han hafði þa giæff af guðði at han atti snilli myklæ, fore aðrum mannum. Han hafði oc clærkdom ærlikan, iæmth goðþom clærkum [...] Han var Mangnusær sun, minniskiolz aff Bialbo, han war mykin maðþær for sic, til aldræ raðþæ oc rætræ, swa at war ivir allærikissins höffðhengiæ. Swa sum han war mykin til aldræ raðæ, swa war han oc han goðþær drængær till sverðh oc till aldræ takæ i strið. Hwat ma iæk nu meræ af hanum sighiæ, utan þættæ, at sent föðþes annar slikær maðþær.

[Eskil Magnusson] examined and meditated thoroughly all Lumber's laws and further decrees that for ages had contributed to prosperity for the province. And whenever he had found some, he thought (*hugsaði*) about them with cleverness and brightness that was typical for him. He was broadly skilled in these matters. He had the divine gift that he highly exceeded other people in his intelligence. His education was so excellent that he equaled the best churchmen [...] He was a son of Magnus Minniskjöld of Bjälbo and exceeded all others in giving good legal advice and other matters connected to law in such a measure that he stood above all Swedish rulers. And as much as he exceeded in good advice, he was above other people in fighting with sword and all other military skills. What more can be said about him than that such a man will hardly ever be born again.

Now Eskil Magnusson was not only the respected lawspeaker of *Vestergötland* himself

(1215–1227), but also brother of Bengt, the lawspeaker of the neighboring Östergötland. He might have had some literary interests but we do not have any evidence of them and the quoted description of his person focuses on his activity as patriotic instigator of the written version of the lawbook and on his military skills—not on his ability to be an author of fiction.

Now, it is not uninteresting to look closer at the description of his legal activities. Dieter Strauch points out that the mentioned “reasoning” of laws (*hugsæ*) probably does not hint at any antiquarian interests but to a rational attempt to improve the actual laws.⁴⁵ It definitely does *not* speak about free creation of laws in the least for obscure literary reasons, but rather about an activity that happens in the background of the lawgiving of the earlier epochs. Eskil's activity is described as searching (*leita*), finding (*finna*) and inquiring into (*spyrja*) the laws of old. Even the “reasoning” mentioned by Strauch focuses on the laws “that for ages had contributed to prosperity” (“*hugsæðði han þem*”). The text even points to one set of such laws, “Lumber's laws” (“*Lums lagh*”), originated by the lawspeaker Lumber, who, sixteen generations of lawspeakers before Eskil, “has thought and created a big portion of our laws [sc. *Vestgöotalagen*]” (“*hawæ huxæt oc gört en mykin loth aff laghum warum*”), and who “was born in Wånga and there he lies in a burial mound because he was heathen” (“*war föðær i Wangum, oc þær liggær han i*

⁴⁵ Strauch, “Västgöotalag,” 16.

enom collæ, fore þy at han war heðþen”).⁴⁶ We can hardly credit such lawspeakers or even scribes with more innovative attitude to laws.

Indeed, there is no doubt about the fact that *legal texts* are in a certain way *literary texts*. For ancient laws the idea was well demonstrated by the above mentioned Jakob Grimm in his venerated study “Von der Poesie im Recht” in 1816 and in respect to modern legal texts the idea has been pronounced by countless scholars of the law-and-literature school.⁴⁷ However, just because the laws are a sort of literature, we *cannot* simply cut them off from the life that backed them, which in the case of *legal texts* means the *legal* life with all the assemblies approving the laws, panels of judges implementing the laws and the entirety of society accepting the laws and practising corresponding legal rituals.

When Lisa Collinson speaks about “literary texts,” I suppose she means rather the sort that we can call ‘private texts.’ However, we can hardly assume that such texts existed to greater extent in the Old Norse period. Not least in the case of laws.

... AND THE IMAGERY OF SCIENCE

When writing these lines, it was definitely *not* my intention to disregard the immense work put into Lisa Collinson’s argumentation, her

wide learning that much exceeds mine, her erudition both in scholarly literature and in Old Norse and Welsh primary sources (the latter I am not even able to read) and the bright intelligence that puts to use all these tools. However, it is impossible to avoid a feeling of disappointment when coming to the conclusion spawned by all of this. One feels that it is not arguments based on singular text passages but rather the chosen method that generates the conclusions. To speak less veiled, it’s the Book-Prose theory with all its prejudices and accepted paradigms: the idea that all text history is reducible to a history of written texts, the inclination to suppose and describe manuscripts that no one has ever seen and about which we have no evidence, and the appetite of creating the ‘textual stories.’ One cannot get rid of the feeling that the conclusion was ordained from the very beginning and all the evidence pointing in other directions was seen just as an ‘obstacle’ that had to be explained away.

Both Erik Annerns and Lisa Collinson stress the hypothetical character of their conclusions. “The source material is so scanty that we can only suggest hypotheses,” Annerns and Jenkins say.⁴⁸ “All of this is of course speculative. Purely for the sake of argument, I should like to take the speculation one step further,” adds Lisa Collinson and her text swarms with “being likely,” “appearing,” “adding a suggestion,” “tentative

⁴⁶ Vgl. Add iv.14 (SGL i.295).

⁴⁷ See, for example, Beebe, *Citation and Precedent*, especially 3, 16, 237, who speaks about “structural coupling of law and literature” in performance of modern law and describes contemporary law work as a “literary activity.”

⁴⁸ Annerns and Jenkins, “A Swedish Borrowing,” 333.

speculations” and “suggestions.”⁴⁹ But if we want to stay in the field of science, even our hypotheses and speculation should conform to some rules and be backed by evidence of some kind. To quote Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in the realm of science “kommt es indes nicht darauf an, daß man sich etwas denken kann, sondern darauf, daß man wirklich denkt.”⁵⁰

Probably no one can deny that the Welsh and Old Swedish texts look similar but let us not forget that similarity is a tricky thing, dealing more with our subjective impression than with objectively established facts. And Annars’ judgement that “the correspondence [between Norse and Welsh paragraphs] in all essential details of the complex procedure is too close for coincidence”⁵¹ stands next to the comment of Terry Gunnell whose opinion is that “the parallels might be mere coincidence.”⁵² Surprisingly for an article dealing with borrowing, Collinson does not utter a word about earlier attempts to give the impressionistic feeling of similarity a firmer base, especially the praiseworthy, but too often neglected article by Peter Foote.⁵³

Thus, after all that, the imagery remains the most important argument in all attempts

to establish a genetic dependence between the Welsh and Old Swedish texts. Erik Annars, who was obviously well aware of what he was doing when he spoke about his “surprized Vikings,” calls his own theories “visualizations” of our feeling of similarity between the texts.⁵⁴ And it is not difficult to see that these modern visualizations conform more to the cultural niveaus of the times they were created in than to the epochs they propose to speak about. The problem lies at the very heart of our thinking about texts whose connection is always viewed by us as a connection of people. This is definitely not wrong in itself: after all, each text, whether oral or written, must have been created by someone or at least by some (in the case that more persons were responsible). It is highly probable that some Scandinavian students or scholars visited England. There is hardly any doubt that there were Scandinavian Vikings in England and there could well have been Welsh or Celtic minstrels in Scandinavia, but such facts do not prove the borrowing in the case of the texts that we have been dealing with.

Visualizations are good tools for presenting scientific conclusions but hardly proof of their soundness and it really doesn’t make much difference whether the invented stories start with “There was once a hoard of Vikings on foreign shores,” “There was once a Celtic minstrel in Sweden,” “There was once an old manuscript” or “There was once a lonely me-

49 Collinson, “Welsh Law,” 785. All the collected phrases are taken from a single page of the article (782).

50 Hegel, *Enzyklopädie*, 222 (*Die Wissenschaft der Logik* i.B.c § 104. Zusatz).

51 Annars and Jenkins, “A Swedish Borrowing,” 332.

52 Gunnell, “The Rights of the Player,” 21.

53 See Foote, “Beyond All Reasonable Doubt?,” especially 64. For an overview of older attempts, see Andersson, “Kings’ Sagas,” 211.

54 Annars and Jenkins, “A Swedish Borrowing,” 333: “Such a reception can be visualized [...] in several different ways.”

dieval scholar sitting in a library far from his home.” Of course, such stories deeply conform to our aesthetic views, but can’t we do without them? Can’t we simply say that the texts look similar to us but we are not able to prove their mutual dependence? Can’t we be satisfied with the idea that their similarity might be based on patterns whose features we are not able to grasp?

A TRAVELLING SCHOLAR, AFTER ALL!

I gladly admit that the preceding thoughts do not overcome the levels of hypothesis themselves and therefore they represent a highly problematic tribute. In spite of this, I would like to present them to Rudolf Simek, who of all the students of Old Norse I know combines in his person all the positive features of the travelling scholar in the best possible way. On one hand his truly international ability to connect and bring together scholars of different languages and cultural backgrounds, on the other his willingness to understand the unique and to see the problem from a local perspective. Thinking twice, one is tempted to say that his keen interest in problems of inhabitants of rather remote and strange areas of Europe, his open-mindedness, and not least his unbeatable sense of humour makes him an ideal candidate for the hypothetical travelling scholar Lisa Collinson speaks about. And yes, I must admit that if *he* were in the position of the knowledge-hungry Swede coming to thirteenth-century Canterbury, the results would probably be paragraphs very similar to

those which we can actually read in the mentioned Old Swedish laws.

ACKNOWLEDGEMENTS

This research was supported by the Charles University Project Progress Q07, Centre for the Study of the Middle Ages.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- Äldre Vestgöotalagen*. In *Codex Iuris Vestrogotici. Codex Antiquior. Den äldre codex af Westgöta-Lagen*, edited by D. H. S. Collin and D. C. J. Schlyter, Corpus Iuris SueoGotorum antiqui. Samling af Sweriges Gamla Lagar 1, 1–74. Stockholm: Z. Harggström, 1827.
- Östgöotalagen*. In *Codex Iuris Ostrogotici. Östgöta-Lagen*, edited by D. H. S. Collin and D. C. J. Schlyter, Corpus Iuris SueoGotorum antiqui. Samling af Sweriges Gamla Lagar 2,. Stockholm: P.A. Norstedt & söner, 1830.
- Yngre Vestgöotalagen*. In *Codex Iuris Vestrogotici. Codex Recentior. Den yngre codex af Westgöta-Lagen*. Edited by D. H. S. Collin and D. C. J. Schlyter, Corpus Iuris SueoGotorum antiqui. Samling af Sweriges Gamla Lagar 1, 75–253. Stockholm: Z. Harggström, 1827.
- “Grágás, Staðarhólsbók.” In *Grágás, islændernes lovbog i fristatens tid. Vol. 2: Grágás efter det Arnamagnæanske Haandskrift nr. 334 fol. (Staðarhólsbók)*, edited by Vilhjálmur Finssen. Copenhagen: Gyldendal, 1879.

SECONDARY SOURCES

- Andersson, Theodore Murdock. "The Long Prose Form in Medieval Iceland." *Journal of English and Germanic Philology* 101 (2002): 380–411.
- . "Kings' Sagas (*Konungasögur*)." In *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*, edited by Carol Clover and John Lindow, 197–238. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Ancher, Peder Kofod. *En Dansk Lov-Historie fra Kong Harald Blaatands Tid til Kong Christian den Femtes*, I. Deel. Copenhagen: Godiche, 1796.
- Anners, Erik. "Göotalagarnas lekarerätt – en keltisk influens?" *Rättshistoriska Studier* 2 (1957): 8–25.
- , and Dafydd Jenkins. "A Swedish Borrowing from Welsh Medieval Law." *Welsh History Review* 2 (1962): 325–33.
- Baetke, Walter. "Guð in den altnordischen Eidesformeln." In *Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion in germanischen Schrifttum*, 129–42. Weimar: Hermann Böhlau, 1973.
- Beebee, Thomas O. *Citation and Precedent: Conjunctions and Disjunctions of German Law and Literature*. New York: Continuum, 2012.
- Brink, Stefan. "Law and Legal Customs in Viking Age Scandinavia." In *Scandinavians from Vendel Period to the Tenth Century*, edited by Judith Jesch, 87–127. Woodbridge: Boydell Press, 2002.
- Collinson, Lisa. "Welsh Law in Thirteenth-Century Sweden: Women, Beasts, and Players." *Speculum* 92 (2017): 755–86.
- Fenger, Ole. "Om kildeværdien af normative tekster." In *Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie*, edited by Kirsten Hastrup and Preben Meulengracht Sørensen, 39–51. Aarhus: Århus Universitetsforlag, 1987.
- Foote, Peter. "Beyond All Reasonable Doubt?" In *Eyvindarbók. Festskrift til Eyvind Fjeld Halvorsen 4. mai 1992*, edited by Finn Hødnebo et al., 63–70. Oslo: Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap, 1992.
- . "Oral and Literary Tradition in Early Scandinavian Law. Aspects of a Problem." In *Oral Tradition – Literary Tradition. A Symposium*, edited by Hans Bekker-Nielsen et al., 47–55. Odense: Odense University Press, 1977.
- Grimm, Jakob. *Deutsche Rechtsaltertümer. Band 2*. Leipzig: Mayer und Müller, 1922.
- . "Von der Poesie im Recht." *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 2 (1816): 25–99.
- Gunnell, Terry. "The Rights of the Player. Evidence of *Mimi* and *Histriones* in Early Medieval Scandinavia." *Comparative Drama* 30 (1996): 1–31.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Band 1: Die Wissenschaft der Logik mit mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

- Holmbäck, Åke, and Wessén, Elias. *Svenska landskapslagar, tolkade och förklarade för nutidens Svenskar, Femte Serien. Äldre Västgötalagen, Yngre Västgötalagen, Smålands Kyrkobalk och Bjärköarätten*. Stockholm: Hugo Geber, 1946.
- Jørgensen, Nils. "Old Nordic Types of Texts II: Old Swedish and Old Danish." In *The Nordic Languages. An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*, edited by Oskar Bandle et al., 990–99. Berlin: De Gruyter, 2002.
- Norseng, Per. "Law Codes as a Source for Nordic History in the Early Middle Ages." *Scandinavian Journal of History* 16 (1991): 137–66.
- Riisøy, Anne Irene. "Performing of Oaths in Eddic Poetry: Viking Age Fact or Medieval Fiction?" *Journal of North Atlantic* 8 (2016): 141–56.
- von See, Klaus. *Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1964.
- . *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1972.
- . "Altnordische Literaturgeschichte als Textgeschichte." In Klaus von See. *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, 527–539. Heidelberg: Carl Winter, 1981.
- Sjöholm, Elsa. "Sweden's Medieval Laws. European Legal Tradition – Political Change." *Scandinavian Journal of History* 15 (1990): 65–87.
- Stacey, Robin Chapman. "Divorce, Medieval Welsh Style." *Speculum* 77 (2002): 1107–127.
- Strauch, Dieter. *Mittelalterliches nordisches Recht bis 1500. Eine Quellenkunde*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- . "Västgötalag." In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 32, edited by Heinrich Beck, Dieter Geuenich and Heiko Steuer, 15–22. Berlin: De Gruyter, 2006.
- Stähle, Carl Ivar. "Om Dalalagens ålderdomlighet och ålder." In *Nordiska studier i filologi och lingvistik. Festskrift tillägnad Gösta Holm*, edited by Lars Svensson, Anne Marie Wieselgren and Åke Hansson, 392–402. Lund: Blom, 1976.
- Utterström, Gudrun, "Ålderdomlighet utan ålder? En replik om Dalalagen." *Arkiv för nordisk filologi* 93 (1978): 199–204.
- Wallén, Per-Edwin. "Leikarar: Sverige och Danmark." In *Kulturbistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, edited by John Danstrup and Johannes Brønsted, 2nd ed., 22 vols, 10: 464–67. Copenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1981.
- Żelaniec, Wojciech. *The Truth-Value of Norms*. Gdańsk: Uniwersytet Gdański, 2008.

IKEA: TYPISCH SCHWEDISCH?

VON SCHWEDISCHEN, ÖSTERREICHISCHEN UND DEUTSCHEN SACHEN

Ana Suhr

Bonn

EIGENTLICH STILLE GEGENSTÄNDE wie Stühle, Tische und Lampen sind manchmal durchaus beredt. Sie können je nach Kontext Historisches neu in den Fokus rücken, Migrationsgeschichten erzählen und erstaunliche Kulturtransfers leisten. Im speziellen Fall von IKEA werden die Dinge mitunter sogar richtig laut. Manchmal schreit der Einrichtungskonzern sie selbst dröhnend in die Welt, zum Beispiel in Form von Werbung, manchmal schreien aber auch diejenigen zurück, die ihre Dinge in IKEA-Produkten wiederzuerkennen glauben und sich dagegen zur Wehr setzen. Besonders laut stellt IKEA in Deutschland das „Schwedischsein“ zur Schau. Ist also alles bei IKEA

schwedisch? Diese Frage lässt sich vorerst mit einem ganz eindeutigen „jein“ beantworten.

Erwartungsgemäß sieht der Konzern das anders. Das typisch Schwedische gehört laut IKEA sozusagen zur eigenen Kernkompetenz:

In den späten 80er-Jahren des 19. Jahrhunderts kombinierten die Künstler Carl und Karin Larsson klassische Einflüsse mit warmen schwedischen Folklorestilen. Sie schufen ein Modell für schwedisches Einrichtungsdesign, das heute weltweite Achtung genießt. In den 50er-Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden die Stile der Moderne und des Funktionalismus zur gleichen Zeit, in der Schweden eine Gesellschaftsform entwickelte, die auf sozialer Gleichheit basiert. Das IKEA Sor-

timent [...] baut auf diese schwedischen Einrichtungstraditionen auf.¹

Carl und Karin Larsson sind also IKEAs Vorbilder, außerdem die Moderne und der Funktionalismus, die im oben zitierten Text fälschlicherweise in die 1950er Jahre verlegt wurden, richtigerweise aber in den 1930er Jahren ihren Anfang nahmen.² Betrachten wir ganz chronologisch zuerst den Einrichtungsstil der Familie Larsson.

SCHWEDISCHE SACHEN: HISTORISCHES NEU IN DEN FOKUS RÜCKEN

Der schwedische Maler Carl Larsson erlangte vor allem in Deutschland einen sehr hohen Bekanntheitsgrad. Dies lag und liegt bis heute hauptsächlich an den Aquarellen, die sein Haus Lilla Hyttmäns im dalekarlischen Sundborn und die darin befindliche Einrichtung zeigen. Auf unzähligen Kalender, Postern, Tablett, Bechern und weiteren Alltagsgegenständen haben diese Bilder spätestens seit den 1970er Jahren und IKEAs Etablierung auf dem deutschen Einrichtungsmarkt Einzug in die bundesrepublikanische Pop-Kultur gehalten.³ Kaum jemand weiß jedoch, dass diese Bilder von Anfang an ganz bewusst dazu dienen sollten, Larssons Landsleute zu

gutem Geschmack zu erziehen. Ganz im Sinne der Reformbewegungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der nationalromantischen Strömungen in Skandinavien wollte Larsson als gutes Beispiel dienen, wie man sich zeitgemäß einzurichten hatte.

Das Ergebnis dieser Umgestaltung meiner Hütte ist es, welches ich Euch zeigen will. [...] Es geschieht nicht in eitler Absicht, zu zeigen, wie ich es habe, sondern weil ich meine, hierbei so verständig zuwege gegangen zu sein, daß es, wie ich glaube, als – soll ich riskieren, es geradeaus zu sagen? – Vorbild dienen könnte – [so, jetzt ist es raus!] für Viele, welche das Bedürfnis haben, ihr Heim in netter Weise einzurichten.⁴

Weniger bekannt in Deutschland ist Karin Larsson. Sie war ebenfalls Malerin, beendete diese Tätigkeit jedoch nach der Geburt des ersten von insgesamt sieben Kindern. Fortan widmete sie sich der Ausgestaltung des eigenen Zuhauses, für das sie Textilien und Möbel entwarf. Letztere waren so kompromisslos gradlinig, dass sie die Moderne bereits vorwegnahmen. „Enligt den Larssonska familjelegenden skämdes den snickarsom tillverkade de originella möblerna så att han levererade dem efter mörkrets inbrott.“⁵ Einige ihre Entwürfe finden sich heute—nur minimal abgewandelt—im IKEA-Sortiment wieder, so zum Beispiel der Schaukelstuhl *Lillberg* oder die Dessins der Textilsérie *Gus-*

1 IKEA-Website: http://www.ikea.com/ms/de_DE/about_ikea/the_ikea_way/swedish_heritage/index.html, 10.04.2013.

2 Vgl. Sweet, *Skandimodern*, 128: „die Stockholmer Ausstellung von 1930 [...] lockte rund 4 Millionen Besucher an, die das radikale, funktionalistische Design sehen wollten.“

3 Vgl. Winkelmann, *Alltagsmythen*, 192f.

4 Larsson, *Haus in der Sonne*, 11.

5 Rydin, *Karin Larsson*, 178.

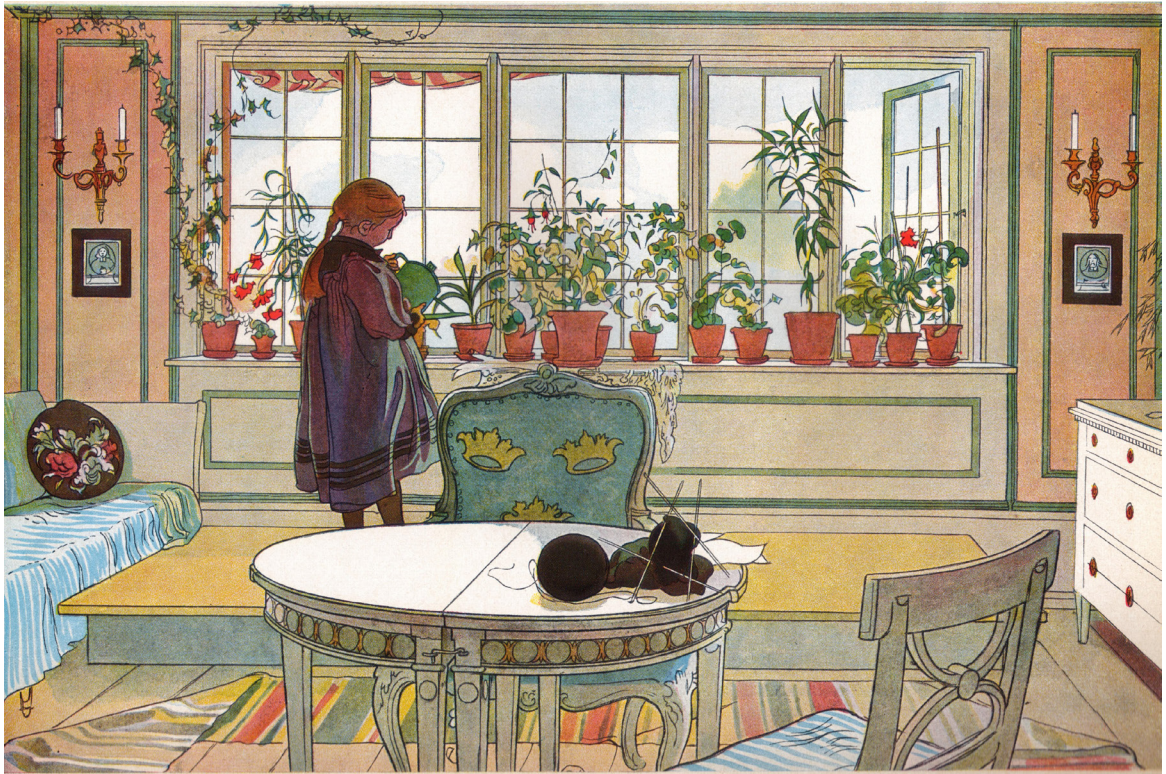


Abb. 35.1: Der gustavianische Salon in Larssons Lilla Hyttlös. Larsson, Carl. Blomsterfönstret. Stockholm: Bonniers, 1955, 61. (gemeinfrei)

tava, deren Name bereits auf einen typischen Stil im Hause Larssons hinweist.

Die anfangs nicht gerade wohl situierte Künstlerfamilie Larsson verwendete für die Einrichtung ihres Bauernhauses das vorhandene, mit dem Hauskauf übernommene Mobiliar und gestaltete es um. Der aus dieser Notlösung entstandene Stilmix gilt bis heute als typisch schwedisch. Traditionelle Bauernmöbel, Möbel schwedischer Architekten, die sich die britische Arts & Crafts-Bewegung zum Vorbild nahmen,⁶ Karin Larssons selbst designte Möbel und repräsentative Antiqui-

täten aus der gustavianischen Zeit, der wir uns gleich näher widmen werden: Alles wurde kombiniert, überstrichen und passend gemacht. Einfache Leinen- und Baumwollstoffe mit Karos und Streifen, vielfach in Blau-Weiß oder Rot-Grün, Flickenteppiche, folkloristische bäuerliche Webwaren und lässige Wiesenblumenarrangements in einfachen Krügen komplettierten die Ausstattung von Lilla Hyttlös. Larssons schufen damit einen eklektizistischen schwedischen Landhaus-Look, der sich in seiner Ikonografie bis heute nicht verändert hat.

Dieser mittlerweile zu einem Stereotyp gewordenen Stil konnte mit IKEA-Möbeln

⁶ So zum Beispiel der Architekt Carl Westman, der die roten Sprossenstühle in Larssons Esszimmer entworfen hatte.



Abb. 35.2: Lilla Hyttanäs ist mittlerweile ein Museum. So sieht der Salon heutzutage aus. Aus: *Carl och Karin Larsson. Skapare av ett svenskt ideal*, herausgegeben von Michael Snodin und Elisabet Stavenow-Hidemark, 124. Stockholm: Albert Bonniers, 1998.



Abb. 35.3: IKEAs Version der Salonstühle, die es mittlerweile auch in Weiß gibt. Aus: *IKEA-Katalog 2003*, 157. Hofheim-Wallau, 2003.

von Anfang an nahezu originalgetreu nachgebildet werden. IKEA zeigt das seit mittlerweile 45 Jahren in jedem deutschen Katalog. Die abgebildeten Arrangements sehen mitunter genau so aus wie die Räume in Larssons Lilla Hyttanäs, manches sind direkte Kopien von Larssons Möbeln. Einzig für die Einrichtung des Salons aus Lilla Hyttanäs gab es lange kein Pendant bei IKEA.

Das Besondere an dieser „guten Stube“ ist neben seinem eher hochherrschaftlichen Charakter vor allem die einheitliche Möblierung mit den wertvollen Antiquitäten aus der gustavianischen Zeit. Neu an diesen gustavianischen Möbeln ist allerdings ihre Farbe. Larssons hatten sie in reinem Weiß angestrichen, weil sie so in dem kleinen Raum mit der niedrigen Decke heller und

freundlicher wirkten. Dieses Weiß ist seitdem untrennbar mit dem gustavianischen Stil verbunden, einem klassizistischen Architektur- und Design-Stil, der unter der Regentschaft von König Gustav III. am Ende des 18. Jahrhunderts entstand, sein Vorbild im französischen Louis-seize hatte und bis heute populär ist. Er wird auch Herrgärdsstil genannt, weil er vornehmlich der Ausstattung von Herrenhäusern diene.

Ab 1993 sollte sich das ändern: Zur Komplettierung des Larssonschen Möbelmixes ließ IKEA Repliken des gustavianischen Stils herstellen. Die Kollektion beinhaltete eine umfassende Produktpalette im Herrenhaus-Stil.



Abb. 35.4: Weißes Sofa und Gripsholm-Stuhl aus IKEAs gustavianischer Möbelserie *Medevi*. Aus: Snidare, Uuve. *Hemma i Sverige 1900-2000*, 84. Stockholm: Prisma, 2000.



Abb. 35.5: Das ehemalige IKEA-Himmelbett *Skattmansö* aus der gustavianischen Möbelserie von Move Möbler & Bohag. Aus: *Hantverk med historia. Svenska 1700-talsmöbler i originalmodell*. Möbelprospekt der Firma Move Möbler AB. Malmö: ohne Jahrgang, unpag.

Und dann geschieht es plötzlich: „Swedish“ wird das neue Losungswort für die internationalen Formgeber, [...] seitdem die internationalen Wohneinrichtungsblätter stimmungsvolle Schilderungen der Inneneinrichtungen schwedischer Schlösser aus dem 18. und 19. Jahrhundert abgedruckt haben [...]. Die Stimme des schwedischen Heims in der Welt, IKEA, hängt sich mit einer ganzen, von dem schwedischen Reichsantiquariatsamt abgesegneten Kopiereihe an diesen Trend an.⁷

Die Serie erschien unter dem Namen *Medevi* und enthielt bekannte gustavianische Möbel wie beispielsweise einen Armlehnstuhl namens *Medevi Brunn*—ein Stuhlmodell, das Gripsholm-Stuhl genannt wird, weil es für die Möblierung des gleichnamigen Schlosses

entworfen wurde—und ein opulentes Himmelbett mit Namen *Skattmansö*.

Medevi bestand jedoch nicht nur aus Möbeln, sondern auch aus Repliken von Kronleuchtern, Spiegeln, Geschirr, Gläsern, Besteck und Textilien. Konzipiert wurde die Einrichtungsserie von IKEA gemeinsam mit dem schwedischen Nationalmuseum und dessen ehemaligen Intendanten Lars Sjöberg, einem Kunsthistoriker mit dem Forschungsschwerpunkt auf schwedischen Schlössern und Herrenhäusern, der von Riksantikvarieämbetet, dem schwedischen Zentralamt für Denkmalpflege, als Begutachter für dieses Projekt unter Vertrag genommen wurde.⁸

Originale der gustavianischen Epoche wurden mit ihm zu einer Kollektion zu-

⁷ Beckman, *Die zweite Moderne*, 93.

⁸ Vgl. Sommar, *Körsbärstjuven*.

sammengestellt, und verschiedene kleinere Werkstätten konnten ausfindig gemacht werden, in denen die originalgetreuen Nachbauten produziert wurden. Das machte die Herstellung und damit auch den Verkaufspreis der *Medevi*-Serie bedeutend teurer als Kunden das von IKEA bislang gewohnt waren, obwohl der Konzern selbst das naturgemäß anders propagierte. Im schwedischen IKEA-Katalog ist beispielsweise über die Meterware *Ulrika*, die zur *Medevi*-Kollektion gehörte, zu lesen: „De här blommorna har rötterna i svenskt 1700-tal. Mönstret är troget originalet och det är givetvis tryckt på skönaste bomull. Priset lär också bli historiskt, så lågt som det är.“⁹ Allerdings ist festzuhalten, dass die Repliken von *Medevi* im Vergleich zu den antiken Originalen tatsächlich deutlich preisgünstiger waren.

Ein ähnlich großer und langanhaltender Erfolg wie bei den ebenfalls höherwertigen und damit teureren Möbeln der *Stockholm*-Kollektion—von der im folgenden Abschnitt die Rede sein wird—war *Medevi* nicht beschieden. 1999 verschwanden die gustavianischen Repliken wieder aus den Möbelhäusern. IKEA trat die Rechte daran an das schwedische Nationalmuseum ab, das sie 2010 an das Möbelunternehmen Move Möbler & Bohag verkaufte, das seitdem eine Auswahl der ehemaligen *Medevi*-Möbel und -Textilien wieder herstellen lässt.

Zwischenfazit 1: Manchmal kommt „typisch schwedisch“ tatsächlich aus Schweden.

9 *IKEA-Katalog 1993*, 263.

ÖSTERREICHISCHE SACHEN: MIGRATIONSGESCHICHTEN ERZÄHLEN

Nun geht es weiter mit der Moderne und ihrem Funktionalismus, der in Schweden Funkis-Stil genannt wird. Bereits das Bauhaus, der avantgardistische Vorreiter der klassischen Moderne, interpretierte den Designleitsatz „form follows function“ um in einen Verzicht auf jegliches Ornament.¹⁰ Diesem Leitsatz folgten jedoch nicht alle Vertreter der Moderne so kompromisslos, wie die Bauhäusler sich das damals wünschten. Vor allem der Hauptvertreter der Schwedischen Moderne, der Österreicher Josef Frank, widersetzte sich dem Designdiktat und ging eigene Wege. „Zivilisation ist das Bestreben, sich möglichst bequem einzurichten.“¹¹ Diese Aussage Josef Franks von 1931 bringt sein gesamtes Werk prägnant auf den Punkt. 1913 gehörte er zu den Gründungsmitgliedern des Österreichischen Werkbundes, und von 1919 bis 1925 war er Lehrer an der Wiener Kunstgewerbeschule, bevor er im selben Jahr eine

10 Siehe hierzu auch das Manifest des Bauhaus-Architekten Bruno Taut: „Wichtig! Wichtig! Verfluchte Wichtigtuerei! Grabstein- und Friedhofsfassaden vor vierstöckigen Trödel- und Schacherbuden! Zerschmeißt die Muschelkalksteinsäulen in Dorisch, Jonisch und Korinthisch, zertrümmert die Puppenwitze! Runter mit der „Vornehmheit“ der Sandsteine und Spiegelscheiben, in Scherben der Marmor- und Edelholzkram, auf den Müllhaufen mit dem Plunder! [...] Die verstaubte, verfilzte, verkleisterte Welt der Begriffe, der Ideologien, der Systeme soll unsern kalten Nordwind spüren!“ Taut, „Nieder der Seriosismus“, 28.

11 Josef Frank zit. nach Ottillinger, *Die „andere“ Moderne*, 15.

Einrichtungsfirma mit dem Namen Haus & Garten gründete.

International bekannt wurde Josef Frank 1927, als er—als einziger Architekt aus Österreich—an der Stuttgarter Werkbundaustellung teilnahm und für diese ein Doppelhaus entwarf und ausstattete. Dessen Einrichtung orientierte sich an Franks oben zitiertem Credo. Bequem bedeutete hier vor allem textil: Polstersessel, Kissen, Vorhänge, Bettüberwürfe—alle von üppiger Farbigkeit und mit überbordenden floralen Mustern, die an Dessins der englischen Arts & Crafts Bewegung erinnerten. Die Wohnräume seiner deutschen Architektenkollegen hingegen waren nahezu textilfrei und wurden dominiert von Stahlrohrmöbeln. Für dieses Material hatte Josef Frank nur Spott übrig. „Diese Sessel sind eigentlich erdacht worden, dem Reparationskommissar als Sitzgelegenheit zu dienen, um ihm den Ernst der deutschen Bestrebungen vorzuführen,“¹² ätzte er. Seine Möbel waren aus Holz. Der Spott über die unterschiedlichen Wohnstile war jedoch gegenseitig, denn auch Frank musste in Deutschland scharfe Kritik für seine Entwürfe einstecken, sowohl von Kollegen als auch von der deutschen Presse. „Das Doppelhaus, das er beisteuerte, erinnerte einen Journalisten gar an ein Bordell.“¹³ Frank zog sich daraufhin wieder nach Österreich zurück. Mit der Einführung des Ständestaates Ende 1933 sah der Jude Josef Frank „aufgrund der

politischen Entwicklungen in Deutschland und in Österreich seine künstlerischen Möglichkeiten beschränkt“¹⁴ und verlegte seinen Wohnsitz von Wien nach Stockholm, wo er fortan für das Einrichtungsunternehmen Svenskt Tenn—für das er bereits 1932 gearbeitet hatte—als alleiniger Entwerfer von Möbeln und Textilien fungierte.

Im Rahmen seiner Tätigkeit bei der schwedischen Firma knüpfte er nahtlos an sein österreichisches Schaffen an und führte seine in Wien entwickelte Möbel- und Raumgestaltung sowohl formal als auch programmatisch nahezu unverändert fort. Bei seinem Umzug nahm Josef Frank sogar Haus & Garten-Entwürfe mit, die anschließend in das Sortiment von Svenskt Tenn aufgenommen wurden.¹⁵ Svenskt Tenn stattete auf den Weltausstellungen 1937 in Paris und 1939 in New York die schwedischen Pavillons aus. Besonders auf der New Yorker Weltausstellung—der bislang größten ihrer Art—stieß der dort eingerichtete Wohnraum auf großes internationales Interesse. Der präsentierte Wohnstil erhielt schnell das Etikett *Swedish Modern*.

Josef Frank starb 1967 in Stockholm, aber seine Arbeit wird bis heute weitergeführt. Svenskt Tenn hat viele seiner damaligen Entwürfe noch immer im Programm, und auch eine andere schwedische Einrichtungsfirma bedient sich dieser Entwürfe recht ungehemmt, wenn auch—im Gegen-

12 Josef Frank zit. nach Richter, *Deutsches Haus*, 136.

13 Polster, *Designlexikon Skandinavien*, 183.

14 Ottillinger, *Die „andere“ Moderne*, 44.

15 Ott, *Haus & Garten*, 129.



Abb. 35.6: Mintgrünes Sofa von Svenskt Tenn. Auf: <http://stockholmtourist.blogspot.de/2010/06/swedish-design-svenskt-tenn.html>, 28.06.2018.



Abb. 35.7: Mintgrüner Sessel von IKEA *Stockholm*. Aus: *IKEA Stockholm*. Älmhult, 1997, 2.

satz zur gustavianischen *Medevi*-Kollektion—nicht autorisiert. Bei IKEA heißt die Serie, die sich auf Josef Frank bezieht, *Stockholm*. Sie erschien erstmals 1984 und sorgte gleich in ihrem Erscheinungsjahr für Ärger. Oft ist es ein typischer Stilmix, wie er von Carl Larsson oder Josef Frank bekannt ist, der bei IKEA leicht verändert wird, aber in diesem besonderen Fall ist es die ganz bestimmte Kombination aus Möbeln, Lampen, Materialarten, Farben, Dessins und Wohnaccessoires, die insbesondere den schwedischen IKEA-Kunden sofort das Gefühl gab, hier handle es sich doch wohl um bereits anderweitig Bekanntes.

Auch den Verantwortlichen bei Svenskt Tenn passierte das beim Betrachten der Werbefotos für die IKEA-Serie *Stockholm* im ers-

ten *Stockholm*-Sonderkatalog *Vackrare vardag*. Die gesamte Kollektion lehnte sich so stark an die Originale an, dass es—wie häufiger in IKEAs Konzerngeschichte—zu einem Prozess kam. IKEA wurde „anklagad för att ha inspirerats för mycket av Josef Frank och Svenskt Tenn.“¹⁶ Den Wiedererkennungseffekt räumt IKEA im Sonderkatalog zum *Stockholm*-Sortiment aus dem Jahre 1997 auch selbst ein: „Det är möjligt att du någon gång sett ting snarlika dessa [...] förmodligen i någon väldigt dyr butik. En del kallar det modernism. [...] Vad det än må kallas, ligger de nätta formerna och de varma träslagen nära våra skandinaviska ideal.“¹⁷

16 Bjarnestam, *IKEA och plagiatdebatten*.

17 *IKEA Stockholm*, 14.

Geschadet hat alles das dem Erfolg der Einrichtungsserie *Stockholm* nicht, sie gehört mittlerweile zu den langlebigsten Kollektionen des Möbelhauses. Gerade die stilistische Orientierung an den Vorbildern von Josef Frank und Svenskt Tenn macht sie zu etwas Besonderem. Die für Frank so typischen Dessins mit ihren botanischen „Wimmelmustern,“ die klassischen Möbelformen, die verwendeten Materialien wie beispielsweise massives Eschen-, Kirsch- oder Nussbaumholz, ihre Verarbeitung und handwerkliche Details wie Einlegearbeiten sind für die *Stockholm*-Kollektion wichtige Alleinstellungsmerkmale in einem Sortiment, das ansonsten so ganz anders ist.

Abschließend komme ich noch einmal zurück auf das eingangs zitierte Bequemlichkeits-Credo von Josef Frank. In der Überschrift zur aktuellen Kollektion heißt es bei IKEA: „Die neue STOCKHOLM 2017 Kollektion: Skandinavische Moderne und Komfort.“¹⁸

Zwischenfazit 2: Manchmal kommt „typisch schwedisch“ auch aus Österreich.

**DEUTSCHE SACHEN:
ERSTAUNLICHE
KULTURTRANSFERS LEISTEN**
Gab es im Fall des Swedish Modern bereits einen Kulturtransfer zwischen Österreich und Schweden, dehnte sich dieser im Falle

der Einbauküche noch weiter aus: Er führte 1927 von Österreich nach Deutschland, von dort 1930 nach Schweden und kehrte nach Ende des Zweiten Weltkriegs von Schweden erneut nach Deutschland zurück—immer unter einem anderen Namen, versteht sich.

1923 wurde in Weimar die erste öffentliche Bauhaus-Ausstellung eröffnet. Sie zeigte ein Musterhaus, in dem erstmals eine kleine, fest eingebaute Küche zu sehen war. Sie war—im Gegensatz zu den vorherrschenden Wohnküchen—als reine Arbeitsküche konzipiert, deren Gestaltung ganz auf die in einer Küche anfallenden Arbeitsabläufe ausgerichtet war. Entworfen wurde dieser Prototyp von Benita Otte und Ernst Gebhardt.¹⁹

Bereits ein Jahr zuvor entwickelte die österreichische Architektin Margarete Lihotzky ihre erste Küche. Lihotzkys Arbeitsschwerpunkt war die Planung von Arbeiterwohnungen und hier insbesondere die Frage der Rationalisierung des Haushalts. Aufgrund dieser Erfahrungen wurde sie gebeten, eine Küche für das Wohnbauprogramm *Neues Frankfurt* zu entwerfen, das zwischen 1925 und 1930 streng funktionalistische Siedlungen entwickelte. Die für diese Wohnungen entwickelte Küche von Lihotzky bekam den Namen *Frankfurter Küche* und wurde 1927 der Öffentlichkeit vorgestellt. Es gab sie in mehreren, nur ganz leicht abgewandelten Varianten. Aufgrund ihrer standardisierten, in-

18 IKEA-Website: https://www.ikea.com/de/de/catalog/categories/collections/11989/?cid=ps%7cde%7cno_cc_topic%7c3L2qzF5LRYyzs88RHMwloiAprZZXHz, 28.06.2018.

19 Siebenbrodt, *Haus Am Horn*.

dividuell zusammenzustellenden Bauteile gilt sie als die erste Einbauküche ihrer Art.²⁰

„Ein schwedischer Ableger der Stuttgarter Werkbund-Ausstellung von 1927“²¹ unter der Ägide von Svenska Slöjdföreningen präsentierte 1930 in Stockholm auf einer großen Designausstellung die funktionalistischen Entwürfe und „zeigte auch eine Wohnungsabteilung, die als Modell zur Lösung der akuten Wohnprobleme der beengten lebenden Arbeiterklasse in Zeiten der Technisierung, Rationalisierung und Sparprogramme dienen sollte.“²² Diese Stockholm-Ausstellung zog mehrere Millionen Besucher aus allen Schichten an. Sie gilt als Meilenstein für die Verbreitung des Funktionalismus in Schweden und prägte daher auch den neuen Begriff für diesen Stil: *Funkis*.

Das Schweden der 1930er und 40er Jahre war eine Zeit des politischen Auf- und Umbruchs. Der Wohlfahrtsstaat, das sogenannte *folkhemmet*, Volksheim, wurde eingerichtet, und mit ihm begann eine Vermessung und Normierung, die alle Lebensbereiche betraf. „Die geplante neue Gesellschaft war das Ziel und der Funktionalismus das Mittel.“²³ Ein besonders intensiv bearbeitetes Feld war dabei die Wohnung und die Fragen nach deren Zweckmäßigkeit und Ausgestaltung. Ein Schwerpunkt lag dabei auf der Einrichtung

der *Funkis-Küche*, die als das Arbeitszentrum der Wohnung betrachtet wurde. „Att hemmet är landets största arbetsplats har i synnerhet beaktats när det gäller det fasta inredningen i köken. Arbets- och förvaringsplatser har varit och är föremål för ett ingående studium, och vi har kommit långt både tekniskt och arbetsmässigt.“²⁴ Das ursprüngliche Vorbild der *Frankfurter Küche* wurde systematisch weiterentwickelt: „Vi har [...] en fin köksstandard jämfört med utlandet. Redan i början av fyrtitalet startade den forskning kring köket, dess inredning, planering och redskap, som kommit begreppet ‚svensk köksstandard‘ att bli internationellt berömt.“²⁵

In den 50er Jahren war die Standardisierung der schwedischen Einbauküche vorerst abgeschlossen. Genau zu dieser Zeit entstanden im zerbombten Nachkriegsdeutschland neue Wohnutopien für die wiederaufzubauenden Städte. Die in der Nazizeit vertriebene Moderne sollte wieder reimportiert werden, wie es im Katalog der Kölner Werkbundaustellung von 1949 hieß: „Wie Deutschland in den zwanziger Jahren die bei ihm erarbeiteten Gedanken dem Auslande weiterreichte, so empfängt es heute von dort die Ergebnisse der Weiterentwicklung zu seinem eigenen

20 Vgl. Die „*Frankfurter Küche*.“

21 Boman, *Möbel-Design*, 98.

22 Boman, *Möbel-Design*, 98.

23 Wærn, *Architektur in Schweden*, unpag. Siehe dazu auch Löfgren, *Nationella arenor*, 21–117 oder Wickman, *Unpredictable Sweden*, 207–13.

24 Wiström et al., *Möblerna rädd*, 17–19.

25 Krantz-Jensen, *Bostaden*, 92. Übrigens: Den schwedischen Volkskundlern, die seinerzeit die teilnehmende Beobachtung für dieses groß angelegte Projekt durchführten, und ihren norwegischen „Forschungsobjekten“ setzt der norwegische Spielfilm *Kitchen Stories* ein humoristisches, liebevolles Denkmal.

Nutzen wieder zurück.“²⁶ So kehrte auch die in Schweden als *Funkis-Küche* weiter perfektionierte *Frankfurter Küche* als *Schwedenküche* nach Deutschland zurück. Ihre Standards gelten bis heute, passen sich aber mitunter an neue Gegebenheiten, wie beispielsweise veränderte Körpergrößen, an.²⁷

Im allerersten deutschen IKEA-Katalog von 1974 ist noch keine einzige Küche zu sehen. Aber bereits 1977 ist eine Einbauküche im deutschen Katalog abgebildet.²⁸ Neu an der Präsentation im Katalog von 1978 ist, dass IKEA ganz zu Anfang auf acht Seiten der Reihe nach Einrichtungsbeispiele für eine komplette Wohnung gibt: Wohnzimmer, Flur, Küche, Badezimmer, Schlafzimmer, Arbeitszimmer und Kinderzimmer werden vorgestellt. Die in dieser Musterwohnung gezeigte Küche lohnt einen genaueren Blick, denn sie ähnelt in Form, Farbgestaltung, Außenscharnieren und Griffen einer typischen Funkis-Küche aus der Zeit des Volksheims.

Mittlerweile sind die Begriffe IKEA, Küche und Deutschland kaum noch zu trennen. Deutschland ist der erfolgreichste Markt

IKEAs außerhalb von Schweden, und Küchen kauften die Deutschen 2011 am liebsten bei IKEA: „Bei Küchenmöbeln liegt IKEA (8 Prozent) vor Alno (5) sowie Nolte und Warendorf/Miele (je 4).“²⁹ Der Kulturtransfer der *Schwedenküche* hin zu IKEAs Exportschlager ist also ebenfalls geglückt. Deshalb verwundert es auch nicht, dass der österreichischen Architektin Margarete Schütte-Lihotzky, der Designerin der *Frankfurter Küche*, 1989 der 1. Preis der IKEA-Stiftung für ihr Lebenswerk verliehen wurde.³⁰

Zwischenfazit 3: Manchmal hat „typisch schwedisch“ eine beeindruckende Reise hinter sich.

FAZIT

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass IKEA tatsächlich so typisch schwedisch ist, wie der Konzern vorgibt zu sein. Allerdings muss man sich genau anschauen, welchen Ursprung das typisch Schwedische hat, und dann landet man schon mal in Österreich oder in Deutschland, manchmal auch in England und seiner Arts & Crafts-Bewegung oder in Frankreich beim Louis-seize, aber das sind wieder ganz andere Geschichten ...

Wer als IKEA-Kunde mit „typisch schwedisch“ den Landhaus-Stil der Larssons verbindet, liegt goldrichtig: Viel schwedischer geht es kaum noch. Bei der Moderne mit ihrem Funkis-Stil und den standardisierten Einbauküchen wird es komplizierter, aber

26 Katalog zur Werkbund-Ausstellung „Neues Wohnen. Deutsche Architektur seit 1945.“ Köln, 1949, zit. nach Pallowski, *Kontinuität*, 138.

27 Die Modulmaße werden heute festgelegt durch das Swedish Standards Institute, in Deutschland gelten für Einbauküchen darüber hinaus die entsprechenden Normen des Deutschen Instituts für Normung.

28 Die beiden deutschen IKEA-Kataloge von 1975 und 1976 liegen mir nicht vor. Der Konzern war leider nicht bereit, mir für meine Dissertation Zugang zum firmeneigenen Archiv zu geben, um die entsprechenden Kataloge dort einsehen zu können, oder mich anderweitig zu unterstützen, um diese Informationslücke zu schließen.

29 *Möbelbranche*, 20.

30 http://www.schuette-lihotzky.at/msl_architektin.htm, Stand vom 28.06.2018.



Abb. 35.8: Frankfurter Küche. Aus: *Das neue Frankfurt*, 5/1926-1927. (Bildrechte abgelaufen)



Abb. 35.9: Hemmets Forskningsinstitut beim Küchentest 1950. Foto: Olle Widfeldt. (gemeinfrei)



Abb. 35.10: Die Schwedenküche des Volksheims: Vorbild für eine IKEA-Küche von 1978. Aus: *IKEA-Katalog 1978*, 6. Hofheim-Wallau 1978.

etwas Schwedisches steckt natürlich auch in ihnen. Zum einen hat grundsätzlich jedes Land seine Eigenheiten, durch die es dem jeweiligen Einrichtungsstil seinen Stempel aufdrückt—schwedisches Holz statt Stahlrohr!—, zum anderen ist Schweden gerade im Fall des Funktionalismus zu einem internationalen Vorreiter geworden, weil sich dessen Ideen und Ideale in der Zeit des Volksheims dort freier als anderswo entwickeln konnten und auch staatlich gefördert wurden. Durch die wechselvolle politische Situation Deutschlands und Österreichs, wo insbesondere die Jahre der nationalsozialistischen Diktatur eine harte Zäsur bildeten, war dies für die von den Nazis strikt abgelehnte Moderne nicht möglich. Ihre Ideen kamen über Schweden aber ab den 1950er Jahren in

ihre Ursprungsländer zurück. Dieser Kulturtransfer hat die Moderne zumindest teilweise zu etwas „typisch Schwedischem“ gemacht.

Abschließend sei nur noch auf die Ironie hinzuweisen, dass ausgerechnet der schwedischste aller schwedischen Stile in Deutschland nie Fuß fassen konnte. Deutsche IKEA-Kunden verbanden mit schwedischem Stil vermutlich eher die gradlinigen Kiefernholzmöbel, mit denen der Konzern ab 1974 hier bekannt wurde. Opulenter Klassizismus oder Spätbarock passten da nicht so gut ins Bild. *Medevi* war für die deutschen Käufer wohl etwas zu schwedisch ...

BIBLIOGRAPHIE

- Beckman, Ulf. „Die zweite Moderne.“ In *Designlexikon Skandinavien*, herausgegeben von Bernd Polster, 93–96. Köln: DuMont, 1999.
- Bjarnestam, Eva Atle, and Mats Fredrikson. *IKEA: Design och identitet*. Malmö: Arena, 2009. In *Drängarhuset: IKEA och plagiatdebatten*. <https://www.drangarhuset.se/ikea-s-designhistoria/ikea-och-plagiatdebatten>, 28.06.2018.
- Boman, Monica. „Möbel-Design.“ In *Design Art. Schwedische Alltagsform zwischen Kunst und Industrie*, herausgegeben von Monica Boman, 96–106. Berlin: Elefanten Press, 1988.
- Die „Frankfurter Küche.“ In *Werkbund-archiv – Museum der Dinge*. <https://www.museumderdinge.de/ausstellungen/schausammlung/gebrauchsanweisung-fuer-eine-frankfurter-kueche-im-museum-der-dinge>, 25.04.2019.
- IKEA-Katalog 1993*. Älmhult, 1993.
- IKEA Stockholm*. Älmhult, 1997.
- Krantz-Jensen, Hildur. *Bostaden*. Svenska Slöjdföreningens handböcker. Stockholm: Rabén & Sjögren, 1963.
- Larsson, Carl. *Das Haus in der Sonne*. Düsseldorf: Karl Robert Langewiesche, 1909.
- Löfgren, Orvar. *Nationella arenor*. In *Försvenskningen av Sverige. Det nationellas förvandlingar*, herausgegeben von Billy Ehn u. a., 21–117. Stockholm: Natur & Kultur Akademisk, 1999.
- „Möbelbranche: Zuversicht für 2012.“ In *Werben & Verkaufen 3* (2012).
- Ott, Marlene. „Josef Frank und das Einrichtungsunternehmen Haus & Garten.“ In *Wohnen zwischen den Kriegen. Wiener Möbel 1914–1941*, herausgegeben von Eva B. Ottillinger, 121–30. Museen des Mobiliendepots 28. Wien: Böhlau, 2009.
- Ottillinger, Eva B. „Die ‚andere‘ Moderne, Wiener Wohnungseinrichtungen der Zwischenkriegszeit.“ In *Wohnen zwischen den Kriegen. Wiener Möbel 1914–1941*, herausgegeben von Eva B. Ottillinger, 15–61. Museen des Mobiliendepots 28. Wien: Böhlau, 2009.
- Pallowski, Katrin. „Zur Kontinuität der ‚klassischen Moderne‘ in den 50er Jahren.“ In *Design in Deutschland 1933–45. Ästhetik und Organisation des Deutschen Werkbundes im „Dritten Reich“*, herausgegeben von Sabine Weißler, 132–41. Werkbund-Archiv 20. Gießen: Anabas, 1990.
- Polster, Bernd. *Designlexikon Skandinavien*. Köln: DuMont, 1999.
- Richter, Peter. *Deutsches Haus. Eine Einrichtungs-fibel*. München: Goldmann, 2006.
- Rydin, Lena. „Karin Larsson.“ In *Carl och Karin Larsson. Skapare av ett svenskt ideal*, herausgegeben von Michael Snodin and Elisabet Stavenow-Hidemark, 160–83. Stockholm: Albert Bonniers, 1998.
- Schütte-Lihotzky, Margarete: *Preise und Ehrungen (Auswahl)*. In http://www.schuette-lihotzky.at/msl_architektin.htm, 28.06.2018.
- Siebenbrodt, Michael. *Haus Am Horn*. <https://www.uni-weimar.de/de/universitaet/partner-und-alumni/partner/vereine->

- und-netzwerke/freundeskreis/haus-am-horn, 25.04.2019.
- Sommar, Ingrid. *Körsbärstjuven*. <http://scandinaviandesign.com/matstheselius/1700collection.htm>, 25.04.2019.
- STOCKHOLM 2017. https://www.ikea.com/de/de/catalog/categories/collections/11989/?cid=ps%7cde%7cno_cc_topic%7c3L2qzF5LRYyzs88RHMwloi-AprZZXHz, 28.06.2018.
- Sweet, Fay. *Skandimodern. Wohnen in Skandinavien*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2004.
- Taut, Bruno. „Nieder der Seriosismus,“ herausgegeben von Almut Gehebe, *Der Rabe. Magazin für jede Art von Literatur* 41 (1994): 28.
- Unsere Wurzeln. http://www.ikea.com/ms/de_DE/about_ikea/the_ikea_way/swe-dish_heritage/index.html, 10.04.2013.
- Wärn, Rasmus. „Architektur in Schweden.“ In *Kultur in Schweden*, herausgegeben von Svenska Institutet. Tatsachen über Schweden, TS 109. Stockholm, 1998.
- Wickman, Kerstin. *Unpredictable Sweden*. In *Scandinavian Design Beyond the Myth. Fifty years of design from the Nordic countries*, herausgegeben von Widar Halén und Kerstin Wickman, 207–13. Ausstellungskatalog. Stockholm: Arvinus Förlag / Form Förlag 2003.
- Winkelmann, Thomas. *Alltagsmythen vom Norden. Wahrnehmung, Popularisierung und Funktionalisierung von Skandinavienbildern im bundesdeutschen Modernisierungsprozess*. Imaginatio Borealis. Bilder des Nordens 10. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- Wiström, Barbro, Iwan Näslund and Ann-Marie Lagercrantz. *Möblera rätt. Möbleringsförslag. De äldres bohag. Barnens miljö*. Västerås: ICA, 1961.

THE ‘DRAGONISH’ BRYNHILD IN *GUÐRÚNARKVIÐA I*: A HISTORICAL COUNTERPART IN FRANKISH HAGIOGRAPHY

Veronka Szőke

Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali, Università di Cagliari

INTRODUCTION

The Nibelung cycle enjoyed widespread popularity “over the entire Germanic area in the Middle Ages between at least the ninth and the fourteenth centuries,”¹ and its stories and characters have featured in literature and the arts of the Northern countries up to our days. The events concerning Brynhild and her interactions with Sigurd and the other characters of the cycle are conveyed in their most complete version in the mid-thirteenth-century *Völsunga saga*, by some heroic poems handed down in the *Poetic Edda*, and by a summary in the *Snorra Edda*, which only provides the

most important elements of the plot. In two eddic poems, whose editorial titles indicate the hero as the protagonist, Brynhild dominates the action (*Sigurðarkviða in forna* or *Brot* [hereafter *Brot*], and *Sigurðarkviða in skamma* [hereafter *Sigurðarkviða*]). The eddic anthology also includes a fairly large group of elegiac poems²—*Guðrúnarkviða in fyrsta* (hereafter *Guðrúnarkviða I*), *Guðrúnarkviða 9nnor* (hereafter *Guðrúnarkviða II*), *Oddrúnargrátr*, and *Helreið Brynhildar*—in which Brynhild’s and

1 Grimstad and Wakefield, “Monstrous Mates,” 238.

2 An overview of the issue of the elegiac genre in the North falls beyond the scope of this article; for a summary of the main issues related to the subject and the most important scholarly contributions thereon, see Andersson, “Is There a History,” 193–202.

also Gudrun's feelings and reactions to Sigurd's murder are elaborated upon. The present analysis will focus on one of these late poems, *Guðrúnarkviða I*, in order to reflect on how it represents Brynhild's anger blended with grief and on the origin of the unusual 'dragonish' imagery used by the poet to express the woman's feelings at Sigurd's death.

According to Andersson, "rather than trying to imagine Brynhild as a late accretion to the Sigurd legend, we may more easily imagine that Sigurd's adventures were expanded because of a flattering association with such a powerful heroine."³ Brynhild's ups and downs also surface in the Norwegian compilation centred on Thidrek of Bern known as *Þiðreks saga af Bern* (hereafter *Þiðreks saga*). Dating back to the middle of the thirteenth century, the saga represents a mixed version of the Nibelung narrative, in which source material of German, Southern provenance was adapted to the Norse cultural milieu. Parts of this Saga are indeed very close to the *Nibelungenlied* (c. 1200), the fullest poetic account of the Nibelung material in German context.

THE HISTORICAL BRUNHILD

The roots of Brynhild's character are to be looked for in one of the leading women of Merovingian history, Brunhild, daughter of the Visigothic king Athanagild, who married Sigibert of Metz, king of Austrasia, in 567. Brunhild played an influential role first

as Sigibert's spouse and then as a regent for her son Childebert and her grandsons Theudebert and Theuderic. She was also a supporter of the Church and founder of monastic centres. Her correspondence with Pope Gregory the Great also reveals that she backed the Augustinian mission to England.⁴

The second half of the sixth century was an age of treacherous plots and murders within the Merovingian royal family, connected with the rules of succession and partitioning of the kingdoms.⁵ Brunhild's marriage with Sigibert was short since he was murdered in a plot involving his half-brother Chilperic of Soissons, king of Neustria, and, according to Bishop Gregory of Tours's *Decem libri historiarum* (hereafter *Histories*, 575–594),⁶ his wife Fredegund. The Gallo-Roman bishop wrote his *Histories* while Brunhild was alive and his portrayal of the queen is essentially positive, constructed by means of her juxtaposition to her corrupt and evil rival Fredegund. Gregory's representation would be turned upside down in the major historiographical works of the later Merovingian and Carolingian age, that is, in the *Chronicles* attributed to Fredegarii (c. 660)⁷ and later in

4 For a very informative presentation of Queen Brunhild, see Nelson, "Queens as Jezebels," 39–45 and Wood, *Merovingian Kingdoms*, 126–36. See also Thomas, "The 'Second Jezebel,'" 63–73, 75–80.

5 Wood, *Merovingian Kingdoms*, 130–36, 194–97.

6 Gregory of Tours, *Libri historiarum X*, ed. Krusch and Levison, IV.51 on p. 188; see also VII.14 on p. 335.

7 *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum continuationibus*, ed. Kursch (hereafter referred to as *Chronicles*).

3 Andersson, *The Legend*, 80.

the anonymous *Liber historiae Francorum* (c. 727)⁸. According to Gregory, the murder of Sigibert marked the beginning of hostilities between the two powerful women, which in the legend became the rivalry between Brynhild/Brünhild and Gudrun/Kriemhild, and a matter of fierce revenge in the *Liber historiae*.⁹ The other major subject of the Nibelung cycle, that is, the downfall of the Burgundians/Giukungs, probably represents a literary elaboration of the historical destruction of the Burgundian kingdom in the fifth century by the Huns, and the subsequent massacre of the Burgundians.¹⁰

Brunhild also managed to preserve her position of power after her son Childebert's death by supporting her grandsons Theudebert and Theuderic, who obtained Austrasia and Burgundy, respectively. However, Theudebert then expelled her from Austrasia, and she took refuge at Theuderic's court, where she exercised a marked influence on Theuderic by also preventing him from marrying; the presence of a legitimate wife at court would have undermined her position. Her final attempt to hold on to power after Theuderic's sudden death failed, since in 613 Chlothar II had her murdered in his fight for the unification of the Merovingian kingdoms.

BRYNHILD'S PORTRAYAL IN THE LITERARY SOURCES: AN OVERVIEW

In the Norse tradition, Brynhild's identity and characterisation are as complex as the circumstances in which her fate entwined with that of Sigurd.¹¹ In some sources, Brynhild overlaps with the valkyrie who, for an act of insubordination, was punished by Odin with magic sleep and relegated to a hall surrounded by a wall of flame. Whilst this identification is explicit in the *Snorra Edda* (*Skáldskaparmál*, 41 and 47–48) and *Völsunga saga* (21.35),¹² it is only hinted at implicitly in some of the heroic poems in the eddic collection; *Fáfnismál* labels the sleeping valkyrie as *sigdríf* "giver of victory" (44.5),¹³ a compound that recalls the proper name Sigdrifa that occurs in a prose section in *Sigrdrífomál*. The overlapping between Brynhild and Sigdrifa is only witnessed directly in the *Völsunga saga*, and such identification was probably favoured by Brynhild's proclivity to warfare and martial life, epitomised by her oath to marry only the man who proved to be the bravest of all (*Sigrdrífomál* 4 prose). In *Gripisspá*, however, Brynhild, introduced as Budli's daughter (27.5), is distin-

8 *Liber historiae Francorum*, ed. Krusch (hereafter referred to as *Liber historiae*).

9 *Liber historiae* 30–31.292–93; 32.296. On the relationship between the two women in Gregory's *Histories*, see Dailey, *Queens, Consorts*, 118–40 and Dumézil, *La reine*, 406.

10 Schütte, "The Nibelungen Legend," 291–327.

11 For an overview of Brynhild's legend, see Gildersleeve, "Brynhild in Legend," 345–46, 349–54, and Andersson's more recent and complete monograph, *The Legend*.

12 The text of the Saga is quoted from the edition and translation by Finch, and the indication of chapter number is followed by that of page number.

13 Eddic poems are quoted from Gustav Neckel and Hans Kuhn's edition, with reference to stanza number followed, if needed, by the number of line(s), and their translation is taken from Larrington's *Poetic Edda*.

guished from the Odinic valkyrie (15–16 and 27–31). This poem probably witnesses a primary stage in which the valkyrie and Brynhild were two discrete characters.¹⁴ *Grípisspá* also points at Brynhild's connection with the Huns, which only emerges in Scandinavian poetic and prose works, where Budli and Atli are Brynhild's father and brother, respectively.¹⁵ In *Brot* (8.1–2; 14.1–2) and *Sigurðarkviða* (15.1; 15.3; 30.1–2; 32.4–6), Brynhild's identity is defined exclusively through these relationships, with no reference to supernatural features.

The conundrums connected with the circumstances of Brynhild's first meeting and interactions with Sigurd are partly related to the issue of identity. Some of our texts bear witness to¹⁶ or implicitly hint at their first encounter, when the two young people make a pledge to marry no one else (the so-called 'prior betrothal motif').¹⁷ This motif is, how-

ever, missing from some other sources, such as *Brot*, the oldest Norse poem on Brynhild. The first encounter between Brynhild and Sigurd, or the second one (if there was a 'prior betrothal'), takes place as a consequence of Sigurd's arrival at King Giuki's court, where he swears an oath of brotherhood with the Giukungs Gunnar and Hogni. According to the *Völsunga saga* (27.46; 28.47; 29.48–50; 30.52) and *Grípisspá* (33 and 35), a magical potion makes Sigurd forget his betrothal to Brynhild and marry Gudrun, Giuki's daughter. He then helps Gunnar to woo Brynhild, and in order to do so, he crosses the wall of flames in Gunnar's stead by exchanging shapes. In the context of this deceitful plan, Sigurd sleeps alongside Brynhild in Gunnar's shape, placing a sword between them so as to preserve her virginity for Gunnar. However, treachery is bound to lead to ominous consequences: when Brynhild learns about the true circumstances of her wooing, she takes on the role of the avenger: she has Sigurd killed by the Giukungs and then commits suicide.¹⁸

first meeting they had sworn not to marry anyone else (*Þiðreks saga* 227.307). See also *Nibelungenlied* (331, 378). The *Nibelungenlied* is quoted from the edition of Bartsch and de Boor. Andersson discusses in detail the so-called 'prior betrothal motif,' which he considers of German origin (*The Legend*, 28–29, 31–33, 47–49, 143–46).

14 Andersson, *The Legend*, 238–39. *Helreið Brynhildar* also shows the complexity of the issue of identification: Brynhild tells her story of the Odinic valkyrie (8–10), but she is also referred to as a princess (4.6). On the basis of her account, the anonymous valkyrie referred to in *Grípisspá* (15), *Sigrdrífomál* (pr, 1–2), and *Fáfnismál* (42–44) is to be identified with Brynhild; see von See, *Kommentar*, 5: 505, 517.

15 *Grípisspá* 27; *Helreið Brynhildar* 4.1–2. See also *Skáldskaparmál* 41 and 47, and *Völsunga saga* 25.42; 26.44; 29.48. On this connection, see von See, *Kommentar*, 6: 269.

16 The most detailed account of the betrothal is provided by the *Völsunga saga* (22.40; 25.43–44; 27–28.46–47; 29.50; 31.56).

17 *Sigurðarkviða* 3.5–8; 40.1–2; see also *Helreið Brynhildar* 6. As in *Sigurðarkviða*, in the *Þiðreks saga* Sigurd knows the way to Brynhild's castle (*Þiðreks saga* 226.306); on his arrival, the woman is cold to him, since at their

18 Suicide is the main innovation in *Sigurðarkviða* (42–43; 47–48, and 65–71), and it is also attested in *Helreið Brynhildar* (initial prose) and in *Oddrúnargrátr* 19; see also *Skáldskaparmál* 41, and *Völsunga saga* 30.50–51; 32–33.60–61.

There are several important differences between the *Nibelungenlied* and the Norse legend with reference to the initial events involving Siegfried (Sigurd), Kriemhild (Gudrun), and Brünhild (Brynhild). The motif of the prior betrothal is not used, and the marriage between Siegfried and Kriemhild only takes place after he has managed to woo Brünhild in Gunther's stead, which implies contests proving physical superiority since in this source Brünhild is characterised by supernatural strength.¹⁹ During a quarrel between the two sisters-in-law, Brünhild finds out that Siegfried, and not Gunther, was her first lover. Such allegations publicly made against Brünhild humiliate her and disrupt social order and conventions. It is therefore the powerful vassal Hagen who avenges the wrongdoing by orchestrating Siegfried's murder. The ominous quarrel between the two powerful women thus results in the death of Siegfried and the massacre of the Burgundians, which is dealt with in the second part of the poem.

The reason for Siegfried's killing is straightforward in the *Nibelungenlied*. Kriemhild's revelation wounds Brünhild's pride, which is avenged by Hagen; Brünhild, who disappears from the plot after Siegfried's death, is not the instigator of the murder.²⁰ The role of Siegfried's avenger is taken on by

Kriemhild, who is a constant presence in the second half of the poem.

In the Norse sources, the motivations behind Sigurd's murder are more elaborate, as are Brynhild's feelings about the event and her reactions to it. When she finds out that the Giukungs and Sigurd had wronged her by exchanging their shape and thus preventing her from marrying Sigurd, the best of men, she sets about avenging their duplicity and exacts Sigurd's killing, which is a major feature in several Norse sources.²¹ Alongside her anger, her desire for revenge is also determined by a strong feeling of jealousy, rendered in the most vivid way in *Sigurðarkviða* (6–9), and surfacing again in *Brot* (3) and in the *Völsunga saga* (30.51; 32.57).²² As the poet of *Sigurðarkviða* effectively shows, Brynhild is in the grasp of feelings she no longer masters (19). Private motivations and emotions mix with practical preoccupations, according to *Brot*, where Brynhild justifies Sigurd's murder by contending that his military superiority and power represented a threat to Giukung leadership (8–9, and 10.5–8).

Brynhild's character is further outlined in the depiction of her reactions to Sigurd's death which she herself had advocated. In *Brot*, she first laughs triumphantly (10.1–4),

21 *Brot* 2; *Grípisspá* 45.5–8; 47, 49–50; *Sigurðarkviða* 10–11; 27.7–8; 40–41; *Oddrúnargrátr* 19.1–4; *Skáldskaparmál* 41, and 48, and *Völsunga saga* 32, and 57. In the *Þiðreks saga*, Brynhild incites her brother-in-law Hogni to kill Sigurd (346.471).

22 A hint at such feelings may also be traced in Brünhild's sadness at Kriemhild's marriage to Siegfried in the *Nibelungenlied*; see Andersson, *The Legend*, 191.

19 *Nibelungenlied* 438.4; 449–450.4; 636–639; 682.1; cf. *Þiðreks saga* 228.308–09.

20 However, Brünhild expresses satisfaction when she learns about Siegfried's death: *Nibelungenlied* (1100).

thereby expressing her satisfaction over the evil deed, but later on she bursts out crying (14–15). Overwhelmed by grief, she confesses that she had made a false allegation about Sigurd's oathbreaking (16.9–12, and 17–19) and she then commits suicide (concluding prose). A similar gap between feelings and external somatic signals and indicia also characterises *Sigurðarkviða*: Brynhild laughs when she hears how Gudrun wails at Sigurd's death (30), but her laughter contrasts with her livid face ("hvíta lit," 31.8).²³ However, the blackening of her character does not leave much room for sympathy: she is labelled as "heiptgiorn kona" a "woman bent on wickedness" (31.4) and "feikna foeðir" (31.9; "engenderer of evil"),²⁴ who "æ borin óvilja til | mǫrgom manni at móðtrega" (45.9–12; "was ever born to bring misery | and grief of heart to many a man").

Her representation grows even gloomier in *Guðrúnarkviða I*, in which "the southern distaste [for Brynhild] has left a clearer mark."²⁵ The stanzas in which she is on stage are few, but they convey negative associations and charges, notwithstanding the

woman's attempt to justify her misery and its gruesome consequences by blaming her brother Atli. She is defined as "armr vætrr" ("wretched creature," 22.7) and hated by everyone ("þjóðleið," 24.3). Her responsibility in the death of many a man of worth is clearly stated: "urðr ǫðlinga hefir þú æ verið; | rekr þik alda hverr illrar skepno, | sorg sára siau konunga, ok vinspell vífa mest" (24.5–12; "The nemesis of princes you have always been; | every wave of ill fate drives you along, | wounding sorrow of seven kings, the greatest ruination for women's loved ones!"). A further negative feature, hinted at implicitly, suggests that Brynhild's love for Sigurd also stemmed from her yearning for his gold. In the poem, Gudrun refers to the wooing of Brynhild at Atli's court (22.5–8), where both Brynhild and her brother first caught a glimpse of the treasure Sigurd had just obtained after killing Fafnir (25–26). The references to the wooing at Atli's court and the treasure presupposes the plot described in more detail in *Sigurðarkviða* (34–41), with which the poem shares the greatest number of verbal parallels.²⁶ The plot sees Atli force Brynhild to get married, and Brynhild fall in love with Sigurd when she first notices him at Atli's court carrying Fafnir's booty. Although the somewhat conflictual nature of these elements and the blurred story line make it difficult to reconcile these aspects and their narrative consequences, what is rel-

23 The blend of grief, anger and desire for revenge is also witnessed in the *Völsunga saga* (31.54–55; 32.57; 32.59).

24 Also *Sigurðarkviða* 27.7–8: "ein veldr Brynhildr ǫllo bǫlvi" ("Brynhild alone has caused all this evil"). See also her characterisation in *Helreið Brynhildar* 4: "Þú vart, Brynhildr, Buðla dóttir, | heilli versto í heim borin; | þú hefir Gjúka um glatat bornom | ok búi þeira brugðit góðo" ("Brynhild, Budli's daughter, | you were born as the worst luck in the world; | you have ruined the children of Giuki | and destroyed their good dwelling-places").

25 Andersson, *The Legend*, 248.

26 Von See, *Kommentar*, 6: 264–5. On the verbal parallels, see von See, *Kommentar*, 6: 202–03, 212, 217, 219.

evant for our analysis is Brynhild's interest in Sigurd's gold.²⁷

The most impressive aspect of the poem, however, is its concluding imagery which captures and effectively conveys Brynhild's boundless anger mixed with grief as she looks at Sigurd's corpse.²⁸ The intensity and nature of her emotional turmoil are signalled by her representation as an almost supernatural, 'dragonish' figure,²⁹ with fire burning in her eyes and venom spewing from her mouth as she stands by one of the columns in the hall, gathering all her strength (*Gudrúnarkviða I* 27): "Stóð hon und stoð, strengði hon elvi; brann Brynhildi Buðla dóttur, | eldr ór augom, eitri fnæsti, | er hon sár um leit á Sigurði" ("She stood by the pillar, she summoned up all her strength; | from Brynhild, daughter of Budli, | fire burned from her eyes, she snorted out poison, | when she looked at the wounds upon Sigurd"). These physical indicia usually characterise dragons, snakes or other monstrous beings, as is shown by the close parallel with the description of Fafnir lying on his treasure in *Fáfnismál*: "Eitri ek fræsta er ek á arfi lá | miklom mins fōður"³⁰ (18; "Poison I snort-

ed when I lay upon the mighty inheritance of my father"). Fiery eyes also characterise the monstrous Fenrir in *Gylfaginning*.³¹ Furthermore, apart from dragons, the spitting of venom is associated with supernatural beings such as Grímr, in *Göngu-Hrólfs saga*, a man who takes on a dragon's shape to kill his enemies by means of fire and poison. Another remarkable example is provided by Thor disguised as Freyja in *Þrymskviða*: as the giant Thrym lifts his bride's veil to kiss her, he notes: "þikki mér ór augom eldr of brenna" (27.7–8; "It seems to me that fire is burning from them [Freyja's eyes]").

Brynhild's 'wütende Trauer'³² in stanza 27 is also to be read in the light of Gudrun's frame of mind and reactions, which are dealt with in a more detailed way in the poems: Gudrun first experiences emotional paralysis as she stands by her dead husband and does not perform any of the acts that are part of

27 This aspect is also conveyed in the *Völsunga saga* 30.51: "ek ann þér eigi hans at njóta né gullsins mikla" ("I grudge your enjoyment of him, and of all the gold"). On the issue, see also von See, *Kommentar*, 6: 203, 208.

28 See also *Grípisspá* 49.1; 49.3: "reiði and oftregi."

29 Grimstad and Wakefield, "Monstrous Mates," 243–45.

30 On these physical features, see von See, *Kommentar*, 6: 206, 211, 219, 275. See also Sigurd's answer in the next stanza (19.1–3): "Inn fráni ormr, þú gorðir fræs mikla | ok gatz harðan hug" ("Strong serpent, you snorted great blasts | and you hardened your heart"). The reference

also returns in the *Völsunga saga* (20.32): "ek [Fafnir] lá á arfi míns bróður, of svá fnýsta ek eitri alla vega frá mér á brott at engi þorði at koma í nánd mér" ("I couched on my brother's inheritance, and I breathed out poison all around me so that no one dared to come near me"). On the verbal parallels with *Fáfnismál*, see von See, *Kommentar*, 6: 217, 219, 276.

31 *Gylfaginning* 51.50: "Eldar brenn, a ór augum hans ok nqsum" ("Flames will burn from its eyes and nostrils"). And the serpent Midgard "blæss svá eitrinu at hann dreifir lopt qll ok lqg, ok er hann allógurligr" ("The Midgard serpent will spit so much poison that it will bespatter all the sky and sea"); Faulkes, *Snorri Sturluson*, 53. For further examples, see von See, *Kommentar*, 6: 276.

32 Von See, *Kommentar*, 6: 206, 210.

the mourning ritual:³³ she does not cry or utter words of lamentation (*Guðrúnarkviða I* initial prose, 1–2, and stanzas 5 and 11). Some noble men and women “adorned with gold” try to comfort her, but their words are of no avail (3). Two women, Gíslaug, Gíuki’s sister, and Herborg, queen of Hunland, also try to ease Gudrun’s unnatural condition by recounting the most grievous experiences of their lives (4 and 6–10), but even this does not elicit any reaction from her (5 and 11). Finally, Gíuki’s daughter, Gullrond, solves the impasse as she unveils Sigurd’s body and has Gudrun look at and touch the corpse (12–13). This confrontation with the loss of her beloved husband physically brings about the desired-for change in the widow, and this is rendered in physical and physiological terms: her hair is loose, her face turns red and her cheeks become wet with tears, and then she begins to cry so violently that the geese in the yard respond to their lady’s distress by cackling (14–16).³⁴ Tears are followed by words; after praising Sigurd³⁵ and

underlining her vulnerable condition as a widow (18–19), Gudrun’s attention shifts to those whom she considers responsible for Sigurd’s murder, that is her brothers Gunnar and Hogni (20); she foretells their downfall since they had violated their oath to Sigurd (21).³⁶ Finally, she also evokes the wooing of Brynhild (22 and 24), which had generated so much evil, thereby introducing her into the story.

Apart from the intertextual connections and parallels in motifs and wording that can be found between the descriptions of Brynhild and those referring to the monstrous creatures quoted above, much attention has been devoted to the carefully devised structuring of the poem.³⁷ The scene in which Gudrun looks at Sigurd’s corpse is parallel to that referring to Brynhild’s catching sight of the man’s wounds. This is the moment when Gudrun’s unnatural emotional condition is unblocked and she starts to get better, whereas Brynhild’s reaction at the sight of his wounds is almost monstrous. On seeing Sigurd’s now-dimmed eyes (14.5–6)—once shining epitome of his heroic status—her eyes become fiery (27.5). The artistry with which the final stanza is introduced is also noteworthy: Brynhild evokes the first time she saw Sigurd at Atli’s court: “eld á iofri ormbeðs litom, | þess hefi ek gangs goldit síðan” (26.3–6; “we [Brynhild and Atli] saw

33 *Guðrúnarkviða II* features a similar situation: Gudrun spent a night in the forest sitting over Sigurd, unable to weep or clasp her hands (2 and 11–12). According to von See, *Kommentar*, 6: 204–05, this motif could have been taken from *Atlakviða* 38, where Gudrun does not cry when she learns about the death of her sons and her brothers (201). Gudrun’s emotional disruption may be compared with that of Egil after the death of his son Bodvar in the *Egils saga* (78).

34 A similar reaction is also recorded in *Sigurðarkviða* 29.7–8, where Gudrun clapped her hands so violently at Sigurd’s death that “the goblets in the corner echoed her | and the geese in the meadow cackled in reply” (von See, *Kommentar*, 6: 202).

35 See also *Guðrúnarkviða II* 2.

36 See also *Guðrúnarkviða II* 7–9; *Brot* 11.

37 These features are analysed in detail by Andersson, and in von See, *Kommentar*, 6: 196, 200–02, 205, 209–10, 216–21.

the fire of the serpent's bed shine on the prince; | I have paid for this journey since then"). The kenning for gold paves the way for the monstrous image that closes the poem.³⁸ However, further insight into the image of the 'dragonish' Brynhild could probably be gained from the characterisation of her historical prototype in Merovingian hagiographical and historiographical writings.

THE REPRESENTATION OF BRUNHILD IN MEDIEVAL SOURCES

Some kind of justification was needed for the gruesome assassination of Brunhild in 613, which Fredegar described in great detail in his *Chronicles* (IV.42, on p. 142). Chlothar of Neustria therefore soon backed the intense propaganda that aimed at vilifying Brunhild who represented the old regime. This led to her being charged with the persecution of monks and members of the clergy and held responsible for the murder of many illustrious men. As Dumézil points out, the ideological bias against her caused a paradox which saw Chlothar adopt several of Brunhild's political decisions and choices on the one hand, while succumbing to the propaganda that blackened her reputation and transformed her into an evil, almost monstrous being, on the other hand.³⁹

The hagiographical writings in which Chlothar's political agenda clearly expresses itself are the *vitae* of Desiderius, Bishop of Vienne, and of the Irish monk Columbanus, the founder of several renowned monastic centres like Annegray, Luxeuil and Bobbio. King Sisebut of Toledo's *Vita Desiderii* (c. 621) focuses on Desiderius's life, miracles and martyrdom. Desiderius is also the subject of the anonymous *Passio Desiderii*, which, though dated to the eighth century,⁴⁰ according to Wood, was actually written soon after Brynhild's assassination in 613.⁴¹ The *Passio Desiderii* was one of the sources used by Jonas of Bobbio in writing his *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius* (hereafter *Vita Columbani*, c. 639–643), one of the most influential saints' *vitae* of the seventh century.

In his *Vita Desiderii* (16.635), King Sisebut aimed to strengthen his political relationship with Chlothar by providing a work that painted a negative picture of Brunhild and blamed her for all the tensions in the relationships between Visigothic Spain and Gaul. This objective implied numerous manipulations of the historical background of Desiderius's life, and an entire shifting of the responsibilities for his exile and martyrdom to Brunhild and her grandson Theuderic, of whom she had been an evil counsellor.⁴²

38 Von See, *Kommentar*, 6: 209–11, 218, 243.

39 Dumézil, *La reine*, 392, 398, 400–01. On Brunhild's vilification, see also Thomas, "The 'Second Jezebel,'" 169.

40 Fontaine, "King Sisebut," 102.

41 Wood, "Forgery," 373–75; Dumézil follows Wood's dating (*La reine*, 466).

42 According to Fredegar, Desiderius's exile and martyrdom were contrived by Brunhild and Bishop Aridius of Lyons (*Chronicles* IV.24, on p. 130; IV.32, on p. 133).

What is markedly interesting in the context of the present analysis is that these hagiographical works set off a neat process of demonisation of Brunhild, who is represented as a close associate and instrument of the devil, and characterised mainly by evil emotions and feelings. In Sisebut's work this connection also concerns Theuderic, but the author places a greater emphasis on the woman's wicked nature.⁴³ As Fontaine puts it, "the Devil comes onto the stage"⁴⁴ in the *Vita Desiderii*, and Brunhild is depicted as "a woman who enthused over the worst vices and was a great friend to the wicked" ("Fautricem pessimarum artium, malis amicissimam," 4.631).⁴⁵ According to Sisebut, Desiderius's death sentence resulted from his critical views of Brunhild's and Theuderic's sinful ways of life and their way of ruling the kingdom.⁴⁶ But his warnings went unheard and their moral corruption further increased, which is effectively referred to as the devil

entering Brunhild's and Theuderic's hearts⁴⁷ and taking hold of them completely, so that they decree Desiderius's death by stoning.⁴⁸

While Desiderius's reproaches in Sisebut's *Vita* are generic, the *Passio Desiderii* claims that the holy man objected to Theuderic's adulterous relationships (8.640–41), a subject that is also dealt with in the *Vita Columbani*, where Jonas represents Brunhild and her grandson Theuderic as fierce enemies of both Desiderius and of Columbanus (*Vita Columbani* I.27, on p. 214): "Theudericus atque Brunichildis non solum adversum Columbanum insaniebant, verum etiam et contra sanctissimum Desiderium adversabantur" ("Theuderic and Brunhild were not only raging against Columbanus but they were also persecuting the most holy

43 On Sisebut's demonisation of Brunhild, see Thomas, "The 'Second Jezebel,'" 109–13. On the juxtaposition between Desiderius and the forces of the Evil represented by Theuderic and Brunhild, see also Favaro Esteves, "Evil and Politics," 9–14.

44 Fontaine, "King Sisebut," 104.

45 The translation of the excerpts is taken from Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*.

46 Sisebut, *Vita Desiderii* 15.635: "more nempe prophetico clangore tubae personuit seseque totum pro depellendis erroribus eorum inexit, quatenus Deo faceret proprios quos diabolus alienos" ("[Desiderius] sounded forth the trumpet blast in the manner of the prophets and wholeheartedly took himself off to drive out all their sins in order that he might make God's people those whom the devil had made strangers to him").

47 Sisebut, *Vita Desiderii* 15.635: "obsidebatque pectus eorum truculentior hostis, et captivos in sua dictione tenebat callidissimus serpens; [...] Satiati tamen de eius labilibus poculis, coeperunt contra Dei famulum rabidos latrare sermones et verbis strepentibus comminantes sporcissimas evomere voces" ("The enemy besieged their hearts all the more fiercely and the cunning serpent held them captive in his power. [...] Sated with his [the devil's] lethal drafts, they began to bark out rabid rantings against the servant of God [Desiderius], spewing forth their disgusting words in raucous tones").

48 Sisebut, *Vita Desiderii* 16.635: "Huius inlibantam inimicus constantiam humanitatis aspiciens, pectora qui nunquam Brunigildis ac TheudERICI deseruit, totum ut in proprio se domicilio miscuit modoque imperativo in suum magis exitium eos sibi debitum impulit." ("The enemy of mankind, on seeing his [Desiderius's] steadfast constancy, occupied completely the hearts of Brunhilda and Theuderic which he never left, treating them as if they were his own home, and in imperious tones drove them all the more to the doom.")

Desiderius").⁴⁹ The use of the verb *insanio* (to act like a madman, to rage) in this context is telling, and reinforces the devilish characterisation since it refers to a boundless raging that has almost inhuman features. In an article on emotions in the writings of Gregory of Tours and Gregory the Great, Rosenwein notes that the devil is a being with feelings "possessed mainly by envy," but "often, to be sure, [it] just rages (*saevit*), which is not an emotion but rather a form of bestial ferocity."⁵⁰

The apparent success of Columbanus's exhortations to Theuderic to renounce his sinful ways caused the devil to react through Brunhild (*Vita Columbani* I.18, on p. 187): "Mentem Brunichildis aviae, secundae ut erat Zezabelis, antiquus anguis adiit eamque contra virum Dei stimulatam superbiae aculeo excitat" ("The ancient serpent entered the mind of his grandmother, Brunhild—a second Jezebel—and aroused her by the sting of pride against the man of God [Columbanus]"). Apart from the devilish connection, Jonas also uses an Old Testament paradigm to characterise Brunhild by equating her to Queen Jezebel, Ahab's wife,⁵¹ the paradigm of an evil woman with a corrupting influence. Nelson points out that her sin is a sin

of pride, "but it is pride of a specific kind, which fears to lose long-held status, power and wealth, and it has a specific manifestation of hostility to the vir Dei [Columbanus] whose moralising threatens that position."⁵²

Brunhild is depicted as being driven by a strong will for power, and her description contains again a reference to rage (*Vita Columbani* I.28, on p. 219). As Peyroux notes, "Brunhild [...] is described as being preternaturally savage and implacably wrathful, continuously 'furens' to Columbanus's steadfast adherence to godly commands."⁵³ This feature is pointed out on the occasion of an argument between Brynhild and Columbanus, who had refused to bless Theuderic's children because they were born from Theuderic's concubines: Brunhild's rage was so intense that it could not be appeased even by the miracle that came about when Columbanus left the royal building ("nec tamen misere feminae furorem conpescuit" "it [the miracle] did not, however, abate the fury of the wretched woman," *Vita Columbani* I.19, on p. 188), and retaliation followed his refusal. Theuderic relapsed into his old habits, and Columbanus threatened him with excommunication. As a result, Brunhild took on the role of instigator against Columbanus, casting doubts about the rightness of his Rule in the bishops' minds (*Vita Columbani* I.19, on pp. 189–90). This conflict resulted in the holy man's temporary exile to

49 The translation of the excerpts quoted is taken from *Life of Columbanus*, trans. O'Hara and Wood.

50 Rosenwein, "Even the Devil," 5.

51 1 King 16–21; 2 King 9: 30–37. The *Vita Desiderii* (2.638) is the first work that equates Brunhild with Jezebel. This connection is later resumed in Fredegar's *Chronicles* (IV.36, on p. 135). On the subject, see, Nelson, "Queens as Jezebels," 57–60, and Thomas, "The 'Second Jezebel,'" 85, 90–91, 93.

52 Nelson, "Queens as Jezebels," 58.

53 Peyroux, "Gertrude's *furore*," 314.

Besançon (*Vita Columbani* I.19, on p. 191). When he returned to Luxeuil, Brunhild and Theuderic “atrociorebus irae aculeis stimulantur” (“are struck by yet worse sensations of anger,” *Vita Columbani* I.20, on p. 193)⁵⁴ and become determined to make him leave the kingdom. Jonas makes no mention of the problematic relationship between Columbanus and the Gallic bishops in his *Vita* because of the controversy over the date of Easter (Columbanus followed the Irish reckoning), the criticisms of some aspects of his too strict and rigorous Rule, and also on account of the dissension surfacing among Columbanus’s monks themselves.⁵⁵

Both Sisebut and Jonas considerably manipulated the representation of Brunhild and blamed her and her fickle grandson for the persecution of holy men, for Desiderius’s martyrdom, and for Columbanus’s exile. These works markedly contributed to the fact that by the seventh century Brunhild had been transformed into “a stereotype of villainy.”⁵⁶ Thus, these authors underpinned Chlothar’s attack on the memory of this woman and exempted those members of the clergy who were involved in attacks on Columbanus from any responsibility.⁵⁷ As already pointed out, Brunhild’s characterisation in such terms also passed into the main

historiographical works of the Merovingian and later ages. Both Fredegar and the author of the *Liber historiae Francorum* made use of Gregory’s *Histories*, but reversed his portrayal of Brunhild, following the lead of the *Vita Columbani*.⁵⁸ In these works, Brunhild appears as an ambitious evil counsellor,⁵⁹ whose acts lead to persecution and death.⁶⁰ The proportions of the bias are effectively conveyed by Fredegar’s account of a prophecy about her, according to which (*Chronicles*, III.59, 109):

Tanta mala et effusione sanguinum a Brunechildis consilium in Francia factae sunt, ut prophetia Saeville impleretur, dicens: “Veniens, Bruna de partibus Spaniae, ante cuius conspectum multae gentes peribunt.”

[her] influence caused so much evil and bloodshed in Francia that the prophecy of the Sibyl was fulfilled, who had said: “Bruna is coming from the regions of Hispania; many nations will perish before her gaze.”

And this prophecy appears to be mirrored in further accusations against Brunhild, who was held responsible for the conflict between her grandsons Theuderic and Theudebert (*Chronicles* IV.27, on p. 132),⁶¹ and the death of several members of the royal family and of

54 See also Fredegar, *Chronicles* IV.36, on p. 137.

55 On these aspects, see Wood, “The *Vita Columbani*,” 64; Stancliffe, Jonas’s *Life*, 201–20; Stancliffe, “Columbanus and Shunning,” 113–30.

56 Nelson, “Queens as Jezebels,” 59.

57 See Dumézil, *La reine*, 398–401.

58 Dailey, *Queens, Consorts*, 120–21, 130, 134.

59 Thomas, “The ‘Second Jezebel,’” 50–51.

60 The characterisation of Brunhild as an evil counsellor is conveyed in both Fredegar’s *Chronicles* (III.59, on p. 109) and the *Liber historiae* (38–39.307–10).

61 See also *Liber historiae* 38.307–08.

the aristocracy.⁶² These charges reach their apex in Fredegar's *Chronicles* (IV.21, on p. 129; IV.28–29, on p. 132; IV.42, on p. 141) where Chlothar accuses her of the murder of ten Frankish kings.⁶³

The demonisation of Brunhild is attested in Carolingian hagiography and chronicles⁶⁴ and continues well into the tenth century,⁶⁵ which further develops her characterisation in negative terms, emphasising emotions such as her anger.⁶⁶ The hagiographical corpus includes several *vitae* of Columbanus's followers, which further contributed to Brunhild's *damnatio memoriae*. Her vilification is well voiced, for example, in the lives of Saint Gall,⁶⁷ as can be seen in both Walafried

Strabo's *De vita sancti Galli*,⁶⁸ and Ratpert's *Casus sancti Galli*.⁶⁹

In the light of the marked relevance of Brunhild and her vivid representations, it is reasonable to claim, with Dumézil, that in Carolingian epic poetry “il exista une héroïne nommée Brunehilde” and that her presence “dans la matière épique carolingienne à côté de Dietrich, d’Attila et de Gunther permettrait ainsi d’expliquer la réapparition conjointe de ces personnages dans les épopées des XIIe and XIIIe siècles.”⁷⁰

CONCLUSION

The transformation which the powerful figure of Queen Brunhild underwent in the hagiographical and historiographical writings produced in the Merovingian Francia well exemplifies the metamorphic power and long-lasting influence that political and social agendas may exercise on history and its characters, and the ways in which hagiography deals with change. The most striking feature of Brunhild's representations is that she is depicted as “either demonically inspired or employed to demonic ends.”⁷¹ The authors deprive her of her humanity and describe her

62 See also *Vita Columbani* I.28, on p. 219.

63 According to the *Liber historiae*, Brunhild had poisoned her grandson Theuderic and killed his three young sons (39.309–10).

64 See, for instance, the *Chronicon Moissiacense*, 286. See also Dumézil, *La reine*, 409–10.

65 See the *Reginonis Chronicon*, 550, in which Brunhild is referred to as “instigante” and the author of many evil things; see also Aimoin of Fleury, *History* III.21, on p. 706; IV.1, on pp. 765–67. Dumézil, *La reine*, 409–12, 414.

66 *Vita Menelei abbatis Menatensis* II.3, on p. 150: “iracunde regine venenatos animos celans.” In this *Vita*, there is considerable emphasis on Brunhild's anger (II.4–5, on p. 151).

67 In the *vitae* of Columbanus's followers, the bias against Brunhild is usually related to the persecution of the holy man; see *Vita Sadalbergae abbatis laudunensis* 2.51: “regina Brunechilde instigante, versutas nefandi hostis pertulerit insidias”; *Vita Romarici* 3.221; for further examples, see Dumézil, *La reine*, 400, 466.

68 *De vita sancti Galli* I.3, on p. 287: “Sed Brunihildis, avia regis, videns eum viri consiliis oboedire, stimulo malitiae concitata, mentem serpentino furoris armavit veneno.”

69 Ratpert, *Casus sancti Galli* 1.138: “Sed Brunnehildis, [...], plena demonio, tenebrarum socia, lucis inimica, omnibus bonis contraria”; 2.138: “diaboli filia.” The latter expression is also used in the *Vita Galli* by Wetti of Reichenau, 3.259.

70 Dumézil, *La reine*, 413.

71 Peyroux, “Gertrude's furor,” 314.

as ruthlessly savage, characterised by ambition and unrelenting anger. Some of these features also spread to Brunhild's literary representations in poetic and prose works. Among these portrayals, the final stanza in *Guðrúnarkviða I* is unprecedented in its featuring of Brynhild's 'dragonish' monstrosity to render her boundless anger and grief. Apart from *Guðrúnarkviða I*, there is only one other text in the Northern tradition in which Brynhild is related to monsters: when she bursts out laughing at the news of Sigurd's death in the *Völsunga saga* (32.59), a horrified Gunnar addresses her by saying "mikit forað ertu" ("you are a monster"), but the expression is not connected with any imagery.⁷² In the Southern part of the Germanic world, in the *Nibelungenlied*, Brünhild is characterised by spectacular displays of supernatural strength, a feature that puzzles the men that interact with her and earns her the definition of "tiuvels wîp" ("devil's wife," 438.4) and "tiuvels brut" ("devil's bride," 450.4). Her strength vanishes as she loses her virginity, and her character disappears from the plot, which is then dominated by the once courtly Kriemhild who after Siegfried's murder becomes a devilish avenger.⁷³

72 Grimstad and Wakefield, "Monstrous Mates," 243.

73 On the two figures, see Grimstad and Wakefield's analysis in "Monstrous Mates," 240–44. Kriemhild is labelled as a "vålandinne," which is a designation that points at "the moral depravity of the heroine, her self-removal from the human world and the mores that prevail therein." She appears as a "malevolent consort of the devil"; McConnell, "Kriemhild," 46–47.

In the light of the pervasive demonisation and blackening of her character which have plagued the historical Brunhild over many centuries, it is not unlikely that several traces of the transformation pointed out in our survey also surface in the literary legacy that regards her. *Guðrúnarkviða I* is a late poem, "based on Dano-German models," and contains signs that recall a courtly environment,⁷⁴ making it plausible that the dragonish rendering of Brynhild's 'wütende Trauer' may well be considered as a Norse poet's response to and elaboration of the echoes of the devilish Brunhild coming from the South.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Aimoin of Fleury. *Historia Francorum*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 221 vols, 139: 628–798. Paris: Migne, 1844–1865.

Chronicon Moissiacense a saeculo quarto usque ad a. 818 et 840. In *Annales et chronica aevi Carolini*, edited by Georg Heinrich Pertz, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 1, 280–313. Hanover: Hahn, 1826.

Edda. Die Lieder der Codex Regius nebst verwandter Denkmälern I: Text. Edited by Gustav Neckel and Hans Kuhn. 2nd ed. Heidelberg: Winter, 1927.

74 Andersson, *The Legend*, 109, and von See, *Kommentar*, 6: 221–22, 225.

- Fredegar. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum continuationibus*. In *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 2, 1–193. Hanover: Hahn, 1888.
- . *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with Its Continuations*. Edited and translated by J. M. Wallace-Hadrill. London: Nelson, 1960.
- Gregory of Tours. *Gregorii Turonensis Opera: Libri historiarum X*. Edited by Bruno Krusch and Wilhelm Levison. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 1.1. Hanover: Hahn, 1937–1951.
- Guðni Jónsson. *Þiðreks saga af Bern*. 2 vols. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954.
- Jonas of Bobbio. *Liber I. Vita Columbani*. In *Ionae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 37, 148–224. Hanover: Hahn, 1905.
- . *Life of Columbanus, Life of John of Réomé, and Life of Vedast*. Translated by Alexander O'Hara and Ian Wood. Liverpool: Liverpool University Press, 2017.
- Liber historiae Francorum*. In *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 2, 215–328. Hanover: Hahn, 1888.
- Lives of the Visigothic Fathers*. Translated and edited by A. T. Fear. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- Das Nibelungenlied*. Edited by Karl Bartsch and Helmut de Boor. 19th ed. Wiesbaden: Brockhaus, 1967.
- Passio sancti Desiderii episcopi et martyris*. In *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot (I)*, edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 3, 638–45. Hanover: Hahn, 1896.
- The Poetic Edda*. Edited and translated by Carolyne Larrington. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ratpert of St Gallen. *Casus sancti Galli*. Edited and translated by Hannes Steiner. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 75. Hanover: Hahn, 2002.
- Reginonis Chronicon*. In *Annales et chronica aevi Carolini*, edited by Georg Heinrich Pertz, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 1, 537–612. Hanover: Hahn, 1826.
- The Saga of the Volsungs*. Edited and translated by R. G. Finch. London: Nelson, 1965.
- Sisebut. *Vita vel Passio sancti Desiderii a Sisebuto Rege composita*. In *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot (I)*, edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 3, 630–37. Hanover: Hahn, 1896.

- Snorri Sturluson. *Edda*. Translated by Anthony Faulkes. London: Dent, 2004.
- . *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. 2nd ed. London: Viking Society for Northern Research, 2005.
- . *Edda: Skáldskaparmál. I: Introduction, Text and Notes*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 1998.
- Vita Menelei abbatis Menatensis*. In *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (III)*, edited by Bruno Krusch and Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 5, 129–57. Hanover: Hahn, 1910.
- Vita Romarici abbates habendensis*. In *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (III)*, edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 4, 221–25, Hanover: Hahn, 1902.
- Vita Sadalbergae abbatis laudunensis*. In *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (III)*, edited by Bruno Krusch and Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 5, 40–66. Hanover: Hahn, 1910.
- Walafrid Strabo. *De vita sancti Galli*. In *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (III)*, edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 4, 280–337. Hanover: Hahn, 1902.
- Wetti of Reichenau. *Vita Galli. Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (III)*,

edited by Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 4, 256–80. Hanover: Hahn, 1902.

SECONDARY SOURCES

- Andersson, Theodore M. “Is There a History of Emotions in Eddic Heroic Poetry?” In *Codierung von Emotionen im Mittelalter/ Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, edited by C. Stephen Jaeger and Ingrid Kasten, 193–202. Berlin: de Gruyter, 2003.
- . *The Legend of Brynhild*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980.
- Dailey, Erin T. *Queens, Consorts, Concubines: Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*. Leiden: Brill, 2015.
- Dumézil, Bruno. *La reine Brunehaut*. Paris: Fayard, 2008.
- Favaro Esteves, Germano Miguel. “Evil and Politics in the Visigothic Hagiography: The Life of Saint Desiderius and Saint Bishop Masona.” *Chaos and Kosmos* 16 (2015): 1–22.
- Fontaine, Jacques. “King Sisebut’s *Vita Desiderii* and the Political Function of Visigothic Hagiography.” In *Visigothic Spain: New Approaches*, edited by Edward James, 93–129. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Gildersleeve, Virginia C. “Brynhild in Legend and Literature.” *Modern Philology* 6, no. 3 (January 1909): 343–74.
- Grimstad, Kaaren and Ray M. Wakefield. “Monstrous Mates: The Leading Ladies of the *Nibelungenlied* and *Völsunga saga*.” In *Women and Medieval Epic: Gendre, Genre,*

- and the Limits of Epic Masculinity, edited by Sara S. Poor and Jana K. Schulman, 235–52, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Johnston, Elva. “Movers or Shakers? How Women Shaped the Career of Columbanus.” In *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe*, edited by Alexander O’Hara, 69–89. New York: Oxford University Press, 2018.
- Kurth, Godefroid. “La reine Brunehaut.” *Revue des questions historiques* 50 (July 1891): 1–79.
- McConnell, Winder. “Kriemhild and Gerlind. Some Observations on the *våland-inne*-Concept in the *Nibelungenlied* and *Kudrun*.” In *The Dark Figure in Medieval German and Germanic Literature*, edited by Edward R. Haymes and Stephanie Cain Van D’Elden, 42–53. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1986.
- Nelson, Janet L. “Queens as Jezebels: The Careers of Brunhild and Balhild in Merovingian History.” In *Medieval Women. Studies in Church History*, edited by Derek Baker, Subsidia 1, 31–77. Oxford: Blackwell, 1978.
- Peyroux, Catherine. “Gertrude’s *furor*: Reading Anger in an Early Medieval Saint’s Life.” In *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, edited by John Corrigan, 305–25. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rosenwein, Barbara H. “Even the Devil (Sometimes) Has Feelings: Emotional Communities in the Early Middle Ages.” *Haskins Society journal* 14 (2003): 1–14.
- Schütte, Gudmund. “The Nibelungen Legend and Its Historical Basis.” *The Journal of English and Germanic Philology* 20, no. 3 (July 1921): 291–327.
- See, Klaus von, Beatrice La Farge, Wolfgang Gerhold, Eve Picard, Katja Schulz. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 5: Heldenlieder (Frá dauða Sinfjötla, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigrdrífumál)*. Heidelberg: Winter, 2006.
- . Beatrice La Farge, Eve Picard, Katja Schulz, Matthias Teichert. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 6: Heldenlieder (Brot af Sigurðarkviðu, Guðrúnarkviða, Sigurðarkviða in skamma, Helreið Brynhildar, Dráp Niflunga, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátr, Strophenbruchstücke aus der Völsunga saga)*. Heidelberg: Winter, 2009.
- Stancliffe, Clare. “Columbanus and Shunning: The Irish *peregrinus* between Gildas, Gaul, and Gregory.” In *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe*, edited by Alexander O’Hara, 113–42. New York: Oxford University Press, 2018.
- . “Jonas’s *Life of Columbanus and his Disciples*.” In *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars*, edited by John Carey, Máire Herbert, and Pádraig Ó Riain, 189–220. Dublin: Four Courts Press, 2001.
- Thomas, Emma Jane. “The ‘Second Jezebel’: Representations of the Sixth-Century Queen Brunhild.” PhD diss., University of Glasgow, 2012.

- Wood, Ian. "Forgery in Merovingian Hagiography." In *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986, Teil 5*, 369–84. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1988.
- . *The Merovingian Kingdoms, 450–751*. London: Longman, 1994.
- . "The *Vita Columbani* and Merovingian Hagiography." *Peritia* 1 (1982): 63–80.

„OR BRIMI BLOÐGO“ – KÖRPERLICHKEIT UND EXKLUSION. DER ALTNORDISCHE ZWERG ZWISCHEN LITERATUR UND ARCHÄOLOGIE

Matthias S. Toplak

Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie des Mittelalters, Abteilung für
Archäologie des Mittelalters, Eberhard Karls Universität Tübingen

It came to pass during the second age of the captivity of Melkor that Dwarves came over the Blue Mountains of Ered Luin into Beleriand. Themselves they named Khazâd, but the Sindar called them Naugrim, the Stunted People, and Gonnhirrim, Masters of Stone.¹

DIE FIGUR DES ZWERGES ZÄHLT ZU dem zentralen Motivanon unserer Volks- sagen und Märchen und ist ausgehend von den Werken J. R. R. Tolkiens im moder- nen Fantasygenre—in Literatur, Filmen oder Pen-&-Paper-Rollenspielen—ein an- scheinend unverzichtbarer Bewohner jeder fantastischen Welt. Dabei folgen äußere

Erscheinung, Fähigkeiten und Verhalten dieser Zwerge oftmals einem einheitlichen, nahezu klassischen Bild. Der typische Zwerg ist männlich, hat einen langen Bart, ist ein kunstvoller Handwerker und tapferer Krie- ger, lebt in Minen unter der Erde, ist oft grimmig, aber loyal und zumeist auf der Sei- te des Guten. Das zentrale und definierende Element ist dabei jedoch immer seine geringe Körpergröße, die das Konzept des Zwerges— anders als dasjenige der übrigen Gestalten des Fantasygenres—aus seiner rein fantasti- schen Sphäre löst und über die Verwendung der Bezeichnung ‚Zwerg‘ für kleinwüchsige Menschen mit einem Aspekt der realen Welt verknüpft. Diese Gleichsetzung von ‚Zwerg‘

1 Kap. 10, „Of the Sindar,“ Tolkien, *The Silmarillion*, 99.

und ‚geringer Körpergröße‘ hat sich ausgehend von der folkloristischen Überlieferung im alltäglichen Sprachgebrauch so etabliert, dass J. R. R. Tolkien in seinen Werken die geringe Körpergröße als konstituierendes Merkmal seiner Zwerge gar nicht mehr erwähnen muss, obwohl diese an verschiedenen Stellen deutlich wird. Dem *Silmarillion*² zufolge lautet die elfische Bezeichnung für das Volk der Zwerge Naugrim (‚Die Kurzgewachsenen‘) und die Hobbits werden im ersten Kapitel von *The Hobbit* als „smaller than the bearded dwarves“³ bezeichnet.

Die Zwerge in Tolkiens Mittelerde basieren dabei deutlich auf den *dvergar* der altnordischen Mythologie, wie sie in den Edda-Liedern sowie in *Skáldskaparmál* und *Gylfaginning* in Snorri Sturlusons Edda geschildert werden.⁴ Zentrale Ausnahme—neben der von Tolkien intendierten abweichenden Schreibweise ‚dwarves‘ anstelle von ‚dwarfs‘⁵—ist die Körpergröße. Die *dvergar* der altnordischen Mythologie werden nicht über ihre geringe Größe definiert. Dieser im heutigen Sprachgebrauch prägende Aspekt des Begriffes ‚Zwerg‘ lässt sich erst ab dem 13./14. Jh. sicher in der altnordischen Literatur fassen. Daher wird im Folgenden terminologisch zwischen den *dvergar* der altnordischen Literatur und den klassischen kleinwüchsigen Zwerge unterschieden.

Vor diesem Hintergrund erscheint es lohnenswert, zu untersuchen, ob das Konzept der mythologischen *dvergar* bzw. die damit verknüpften Vorstellungen bereits in der skandinavischen Wikingerzeit auf körperliche Kleinwüchsigkeit übertragen und der Begriff *dvergr* ebenso wie das moderne ‚Zwerg‘ vor dem 13./14. Jh. als Synonym für körperlichen Minderwuchs verwendet wurde oder ob eine eigenständige und nicht an das mythologische Konzept der *dvergar* gebundene Verortung von menschlichen Zwerge innerhalb der realen Welt existierte. Wurden kleinwüchsige Menschen in der skandinavischen Wikingerzeit als *dvergar* bezeichnet und wurden ihnen damit auch Eigenschaften und Charakterzüge der mythologischen *dvergar* als Grenzgänger an der Peripherie zwischen dem mythischen Kosmos und der realen Welt zugesprochen?

Informationen zu den mythologischen *dvergar* finden sich fast ausschließlich in den literarischen und damit meist post-wikingerzeitlichen Quellen. *Dvergar* als aktiv handelnde Charaktere fehlen in den *Íslendingasögur*⁶ wie auch in den *Samtíðarsögur* und den *Konunga sögur*⁷ und treten in deutlich

2 Tolkien, *The Silmarillion*, 99.

3 Tolkien, *The Hobbit*, 12.

4 Simek, *Mittelerde*, 103–09; dazu auch Allen, „Dvergar and the Discworld Dwarfs.“

5 Simek, *Mittelerde*, 103–04.

6 Die einzige Ausnahme ist der *Sneglu-Halla þáttur*, ein vermutlich bereits zu Beginn des 13. Jh. entstandener *Íslendinga þáttur* (dazu Simek und Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur*, 351), in dem eine längere Episode mit dem Zwerg Túta geschildert wird. Zudem referieren einige skaldische Kenningar auf den Motivkreis um die *dvergar*, bspw. mit der Kenning „dverga drykkju“ für den Skaldenmet in Kap. 34 der *Gísla saga Súrssonar*, dazu Guðni Jónsson und Þórólfsson, *Vestfirðinga sögur*, 110.

7 Auch bei den *Konunga sögur* finde sich eine Ausnahme mit der *Ynglinga saga* in Snorri Sturlusons *Heimskringla*,

unterschiedlicher Ausprägung zum einen in der *Edda* und zum anderen in den späteren Fornaldarsögur und den originalen Riddarasögur auf. Ausgehend von diesen beiden Genres lassen sich zwei Konzepte von *dvergar* in der altnordischen Literatur definieren.⁸

Die eine Gruppe umfasst die *dvergar* als mythologische Wesen innerhalb der altnordischen Kosmologie, die vor allem in den Liedern der *Edda* sowie in Snorri Sturlusons *Gylfaginning* und *Skáldskaparmál* vorkommen. Die Überlieferung der Liederreda, zum größten Teil unikal im *Codex Regius*—datiert auf die zweite Hälfte des 13. Jh.⁹—wie auch Snorri Sturlusons im ersten Viertel des 13. Jh. verfasste *Edda*¹⁰ stehen in deutlicher zeitlicher Distanz zur Wikingerzeit. Allerdings ist davon auszugehen, dass der Großteil der Lieder des *Codex Regius* auf älteren mündlichen, teilweise noch im 9./10. Jh. entstandenen Überlieferungen basiert.¹¹ So stammt die *Völuspá* aus dem Zeitraum des

Überganges zwischen altnordischem Heidentum und Christentum im 10./11. Jh.,¹² und wird—trotz deutlicher christlicher Interpolationen—noch Motive der altnordischen Kosmologie bewahrt haben.¹³ Snorri Sturlusons *Edda* ist zwar längst in einem gänzlich christlichen Kontext entstanden, referiert aber auf ältere Vorlagen wie bspw. die *Völuspá* und andere eddische Lieder, die später im *Codex Regius* kompiliert wurden.¹⁴

Die andere Gruppe sind die *dvergar* der späteren Fornaldarsögur und der (originalen) Riddarasögur, die zumeist ab dem späten 13. Jh. und im 14. Jh. niedergeschrieben wurden. Diese späteren *dvergar* als primär literarische Charaktere weisen zwar noch einzelne Aspekte der eddischen *dvergar* auf, sind aber bereits deutlich—auch mit der oftmals explizit zwergenhaften Gestalt¹⁵—von dem Zwergenmotiv aus der kontinentaleuropäischen höfischen Literatur inspiriert,¹⁶ das mit der Übersetzung und Adaption altfranzösischer und mittelhochdeutscher Werke¹⁷ ab der ersten Hälfte des 13. Jh. in den Norden ge-

die in Kap. 11 das mythologische Motiv der Bergentrückung aufgreift, siehe dazu Boor, „Der Zwerg in Skandinavien“, 552 sowie Stammner, „Bergentrückt.“

8 Ármann Jakobsson schlägt eine Dreiteilung vor, in der er zwischen den individuell handelnden eddischen *dvergar*, den im *Dvergatal* aufgeführten Namen sowie den *dvergar* der späteren Sagas differenziert. Aufgrund des unklaren Hintergrundes der Namen im *Dvergatal* erscheint eine Zweiteilung jedoch in der praktischen Auswertung zielführender, siehe dazu Ármann Jakobsson, „Enabling Love“, 184.

9 Simek und Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur*, 57.

10 Clunies Ross, *Skáldskaparmál*, 9.

11 Simek und Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur*, 248.

12 Gunnell, „Eddic Poetry“, 93–95; Harris, „Eddic Poetry“, 98; Simek und Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur*, 430.

13 Siehe dazu Berg, „Myth or Poetry.“

14 Gunnell, „Eddic Poetry“, 93.

15 Lecouteux, „Zwerge und Verwandte“, 371; Schäfke, „Deutsche und nordische Zwerge“, 200–01.

16 Boor, „Der Zwerg in Skandinavien“, 553–54.

17 Zum Zwergenmotiv in der altfranzösischen und mittelhochdeutschen Literatur siehe Lütjens, *Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters*, 6–15; Howard, *The Dwarfs of Arthurian Romance and Celtic Tradition*, 21–27 und Steinbauer, „Von Alberich bis Klein Zaches.“

langte. Die *dvergar* in den Fornaldarsögur und den originalen Riddarasögur entsprechen weitestgehend dem typischen Zwergenbild.¹⁸ Anders als bei den eddischen *dvergar* ist ihre geringe Körpergröße und ein disproportionaler Wuchs der zentrale Aspekt ihrer Definition als *dvergr*.¹⁹ Sie leben zumeist in der Peripherie zur menschlichen Welt, sind jedoch menschlicher gezeichnet und weit aus weniger marginalisiert als die eddischen *dvergar*, und auch ihr Charakter und ihr Verhältnis zu den Menschen ist ambivalenter.²⁰ Ihre literarische Funktion ist trotz der differenzierteren Charakterisierung gegenüber den eddischen *dvergar* allerdings ähnlich. Während die *dvergar* der eddischen Überlieferung entweder ohne jegliche Hintergrundinformation oder unter Zwang zur Auslösung ihres Lebens den Göttern kunstvolle, magische Gegenstände aushändigen (‘reluctant donors’), dominiert bei den Fornaldarsögur und originalen Riddarasögur der Topos des ‘dankbaren Zwerges,’ der den Helden als Dank für seine Hilfe mit Gold und magischen Kostbarkeiten beschenkt.²¹ Aufgrund der zeitlichen Diskrepanz zwischen dem Zeitraum der Verfassung von Fornaldarsögur

und Riddarasögur zur Wikingerzeit sowie der Beeinflussung durch Zwergenmotive der höfischen Literatur ist fraglich, ob die *dvergar* der späteren Sagas zur Analyse eines autochthonen wikingerzeitlichen Zwergenbildes herangezogen werden können. Daher konzentriert sich die folgende literarische Untersuchung auf die eddischen *dvergar*, in denen noch am ehesten Reflexionen ursprünglicher Vorstellungen zu erwarten sind.

Die eddischen *dvergar* sind oftmals schemenhaft geschildert und lassen sich nur schwer innerhalb der altnordischen Kosmologie verorten. In der *Völuspá* werden im *Dvergatal* über acht Verse hinweg (Str. 10–16) fast 70 von Namen der *dvergar* aufgezählt,²² wobei der Großteil dieser Namen später nicht wieder aufgegriffen wird. Die Tradierung einer solchen langen Namensliste—so es sich nicht um eine spätere Interpolation handelt²³—deutet auf eine ursprünglich große Bedeutung der *dvergar* für die altnordische Mythologie hin.²⁴ Trotzdem werden die *dvergar* im weiteren Verlauf der *Völuspá* nur ein weiteres Mal erwähnt (Str. 37) und spielen bei Ragnarøk (Str. 48) nur eine passive, neutrale Rolle.²⁵ Sie greifen weder zugunsten der Æsir noch zugunsten der Jǫtnar in den Kampf ein, sondern scheinen die Geschehnisse nur zu beobachten, was ihre Rolle als marginalisierte ‘Outsider’ unter-

18 Zu den *dvergar* in den späteren Sagas siehe besonders Schäfke, „Was ist eigentlich ein Zwerg?“; Schäfke, „Deutsche und nordische Zwerge“ sowie Schäfke, „The extorted dwarf.“

19 Schäfke, „Was ist eigentlich ein Zwerg?“, 207–13.

20 Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 12; Mikučionis, „The Family life of the Dwarfs“, 185–86; Schäfke, „Was ist eigentlich ein Zwerg?“, 226; Schäfke, „The extorted dwarf.“

21 Mikučionis, „The Family life of the Dwarfs“, 181–83.

22 Gould, „Dwarf-Names“; Motz, „The host of Dvalinn.“

23 Ármann Jakobsson, „The Hole“, 75.

24 Ármann Jakobsson, „The Hole“, 54; Ármann Jakobsson, „Enabling Love“, 184.

25 Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 7.

streicht.²⁶ Der *Völuspá* (Str. 9) zufolge schufen die Götter die *dvergar* aus dem Körper des Urriesen Ymir, „ór Brimis blóði / ok ór Bláins leggjum“,²⁷ wohingegen sie in Snorris *Gylfaginning* (Kap. 14) unter Rückgriff auf die *Völuspá* erst Maden waren, die im Fleisch Ymirs lebten, bis sie von den Göttern Gestalt und Geist erhielten.²⁸ Die *dvergar* wurden demnach ebenso wie die Menschen²⁹ von den Göttern erschaffen, gehören aber zu einem anderen Volk.³⁰

In einigen anderen Eddaliedern wie auch in der *Snorra-Edda* treten einzelne *dvergar* als handelnde Charaktere auf, deren literarische Funktion jedoch zumeist auf das Herstellen von magischen Gegenständen beschränkt ist.³¹ So stammen die Kleinodien der Götter, wie bspw. Þórs Hammer Mjǫlnir oder Óðins Ring Draupnir, nach Snorris *Skáldskaparmál*

(Kap. 35) alle aus den Werkstätten der *dvergar*.³² Die Fertigung dieser Gegenstände für die Götter wird zumeist nicht weiter motiviert, was die *dvergar* im Kontrast zu ihrer passiven Haltung in der *Völuspá* Barreiro zufolge³³ zu Helfern der Götter macht. Dem entgegen steht der Topos des *dvergr* als ‚reluctant donor‘,³⁴ dem die Götter durch Drohungen oder Tricks die Schätze abnehmen, wie Andvari in den *Reginsmál* oder Sindri und Brokk in Snorris *Skáldskaparmál* (Kap. 35), die von Loki durch eine Wette um ihre Werke gebracht werden.³⁵

Neben dieser zentralen Eigenschaft als kunstfertige Handwerker sticht besonders der oftmals sinistere Charakter der *dvergar* hervor, die abseits der sozialen Konventionen der Götter (und Menschen) agieren. Prägende Charakterzüge sind ihre Gier nach Gold, Tücke und Feigheit. Dies zeigt sich beispielhaft an der Episode um die Schaffung des Skaldenmet durch die beiden *dvergar* Fjalar und Gálar in Snorris *Skáldskaparmál*, die—nach dem Totschlag an Kvasir, aus dessen Blut sie den Skaldenmet mischten—ohne

26 Ausgehend von einzelnen Namen im *Dvergatal*, die mit Tod und Unterwelt in Verbindung stehen—z. B. ‚Nár‘ (Leiche) oder ‚Dáinn‘ (Todesähnlich)—wurden die *dvergar* gelegentlich mit Totengeistern assoziiert, siehe dazu Gould, „They Who Await the Second Death“; Gould, „Dwarf-Names“, 959–60; Lecouteux, „Zwerge und Verwandte“, 107; Boyer, *La mort chez les Anciens scandinaves*, 46–47; Battles, „Dwarfs in Germanic literature“, 31–32, 71–72. Dieser Deutung widersprechen andere Namen des *Dvergatal* wie ‚Glóir‘ (Glühen) und ‚Litir‘ (Farbe), dazu Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 7; Acker, „Dwarf-lore in *Alvíssmál*“, 219–20; Mikučionis, „Recognizing a dvergr“, 75–77.

27 Jónas Kristjánsson und Vésteinn Ólason, *Eddukvæði I*, 239.

28 Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 10.

29 *Völuspá*, Str. 17 und 18 sowie *Gylfaginning*, Kap. 9.

30 In der folgenden Strophe der *Völuspá* (Str. 10) wird von den *dvergar* als *manlícom* und nicht als „menn“ gesprochen.

31 Ármann Jakobsson, „The Hole“, 58.

32 Boor, „Der Zwerg in Skandinavien“, 550.

33 Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 6.

34 Ármann Jakobsson, „The Hole“, 58.

35 Die Funktion der *dvergar* als Hersteller von zauberkräftigen Artefakten für die Götter entspricht auffallend der Rolle der Schmiede in der mittelalterlichen Gesellschaft, die aufgrund des exklusiven Wissens um die Fertigung lebensnotwendiger Gerätschaften als privilegierte und unverzichtbare aber gleichzeitig marginalisierte Gruppe außerhalb (vieler) sozialer Normen standen, siehe dazu Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 14. Vergleiche dazu auch die Theorie zu einer Assoziierung der *dvergar* mit einer Priesterkaste bei Motz, „The chanter at the door.“

Grund den Riesen Gillingr und seine Frau töten, um sich dann mit dem Skaldenmet bei Gillings Sohn Suttungr frei zu kaufen.³⁶ Goldgier und Verschlagenheit sind auch im gesamten Sigurðr-Komplex der *Reginsmál* und *Fáfnismál*³⁷ die zentralen Wesenszüge der handelnden *dvergar*. Dies zeigt sich mit der Auseinandersetzung zwischen Fáfnir und Hreiðmarr um die Geldbuße der Götter und den anschließenden Vaternord durch Fáfnir über das Aufstacheln von Sigurðr gegen Fáfnir durch Reginn bis hin zum Plan Reginns, seinen Ziehsohn Sigurðr nach dessen Sieg über Fáfnir zu töten, um an den Hort des Drachen zu gelangen.³⁸ Auch in der Bergentrückungsszene der *Ynglingasaga* (Kap. 12) in Snorris *Heimskringla*—basierend auf einer Skaldenstrophe im von Snorri ebenfalls überlieferten *Ynglingatal* aus dem späten 9. Jh.³⁹—ist das nicht explizit motivierte Verhalten des namenlosen *dvergr* suspekt. Der nur als „Dúrnir niðja“⁴⁰ beschriebene *dvergr* entführt König Sveigðir (in Snorris Prosa-version unter dem Vorwand, ihn Óðinn vorzustellen) in einen Stein, woraufhin der König für immer verschwunden blieb.

Im Gegenzug zu dieser deutlich negativen Charakterisierung lassen sich außer einer generell anthropomorphen Form keine her-

vorstechenden körperlichen Eigenschaften der eddischen *dvergar*, wie der eigentlich zu erwartende Zwergenwuchs,⁴¹ explizit fassen. In den *Alvíssmál* (Str. 2) wird der eponyme *dvergr*⁴² eingangs von seinem Gesprächspartner Þórr als „Þursa líki“⁴³ beschrieben, was eine geringe, zwergenhafte Körpergröße von Alviß unwahrscheinlich wirken lässt. Als Hinweis auf einen Riesenwuchs einiger *dvergar* kann neben Þórs Beschreibung von Alviß auch der Mythos der vier das Firmament tragenden *dvergar* in der *Gylfaginning* diskutiert werden, die damit in der Tradition der griechischen Titanen stehen.⁴⁴ Umgekehrt scheint zumindest der *dvergr* Litr in der *Gylfaginning* (Kap. 49) von kleinem Wuchs gewesen zu sein, der von Þórr während der Kremierung von Baldr unabsicht-

41 Liberman führt mit ‚Nóri‘ und ‚Nabbi‘ zwei Namen aus dem *Dvergatal* als Beleg für eine zwergenhafte Größe der *dvergar* an, da beide Worte im modernen Isländisch zu Bezeichnung von etwas Kleinem verwendet werden. Allerdings ist diese Bedeutung erst ab dem 17. Jh. fassbar und es stellt sich die Frage, ob sich eine (ansonsten literarisch nicht fassbare) Verbindung von *dvergar* und Kleinwuchs bis in das moderne Isländisch erhalten haben soll, oder ob nicht viel eher diese beiden Namen der *dvergar* aufgrund der modernen Perzeption von Zwergen als etwas Kleines Einzug in den Sprachgebrauch erhalten haben, siehe dazu Liberman, *In Prayer and Laughter*, 306.

42 Im Gegensatz zum klassischen Mythos der klugen Zwerge, sind die *dvergar* nicht zwangsläufig besonders intelligent. So lässt sich Alviß (der Allwissende), Hauptfigur der eddischen *Alvíssmál*, von Þórr überlisten, dazu Acker, „Dwarf-lore in *Alvíssmál*“, 218; Ármann Jakobsson, „The Hole“, 61; Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 6–7.

43 Jónas Kristjánsson und Vésteinn Ólason, *Eddukvæði I*, 438.

44 Motz, *The Wise One of the Mountain*, 117.

36 Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 11; Ármann Jakobsson, „The Hole“, 62–63.

37 Zu *Reginsmál* und *Fáfnismál* siehe Grimstad, „Reginsmál and Fáfnismál.“

38 Barreiro, „Dvergar and the Dead“, 9–10.

39 Lindow, „Supernatural Others and Ethnic Others“, 9; Sundqvist, „Aspects of Rulership Ideology“, 15–16.

40 Bjarni Aðalbjarnarson, *Heimskringla I*, 29.

lich oder nebenbei in das Feuer des Scheiterns getreten wurde.⁴⁵ Aus dieser nur in wenigen Worten geschilderten Szene einen Beleg für einen zwergenhaften Wuchs der eddischen *dvergar* abzuleiten—oder Litr nur in Relation zu Þórr zu setzen ist—erscheint ebenso zweifelhaft, wie bei der Beschreibung Regins, der im Prolog der eddischen *Reginmál* (ebenso wie im *Nornagests þáttur*, einer Fornaldarsaga) als „dvergr of vöxt“⁴⁶ bezeichnet wird. Es ist nicht zweifelsfrei klar, ob Reginn in der eddischen Überlieferung an sich als *dvergr* verstanden wurde, oder nur seine Gestalt. Im *Nornagests þáttur* wird er in Kap. 4 zuerst ebenfalls als „dvergr á vöxt“⁴⁷ und in Kap. 5 als „Reginn dvergr“⁴⁸ bezeichnet.⁴⁹ In Snorris Nacherzählung der Geschichte um Reginn in den *Skáldskaparmál* fehlt ebenso wie in den übrigen Quellen zum Sigurðr-Mythos—den übrigen eddischen Sigurðr-Liedern und der *Völsunga saga*—eine explizite Zuweisung von Reginn zum Volk der *dvergar*.⁵⁰ In den *Fáfnismál*, einem Lied des eddischen Sigurðr-Zyklus, wird Reginn dagegen von einer der Meisen, die Sigurðr vor seinem Ziehvater warnen, als „hrímkalda jötun“⁵¹ bezeichnet. Während

sich nach Ellis Davidson⁵² möglicherweise die mythologisch-literarische Perzeption von Reginn von einer ursprünglichen Zuschreibung zu den Jötnar hin zu einer Zuordnung zum Volk der *dvergar* verschoben hat, führt Barreiro⁵³ diese unklare Umschreibung auf die notwendige Alliteration des Reimschemas zurück. Allerdings werden im Prolog der *Reginmál* sowohl der *dvergr* Andvari als auch Reginns Bruder Ótr als Gestaltenwandler beschrieben, die als Hecht bzw. als Otter in einem Wasserfall leben, so dass die Fähigkeit zum Gestaltenwandeln hier möglicherweise ein Attribut der *dvergar* darstellt und die Beschreibung als „jötun“ auf das Annehmen einer anderen Gestalt referiert. Wahrscheinlicher erscheint jedoch, dass sich die Beschreibungen von Reginn als „jötun“ wie auch von Alviðr als „þursa líki“ nicht auf die Körpergröße beziehen, sondern auf ihre äußere Erscheinung, die sie als besonders deformiert und monströs von der menschlichen Gestalt unterscheidet. Der zentrale Parameter in der äußeren Erscheinung der *dvergar* wäre demnach nicht ihre geringe Körpergröße, sondern ihre Monstrosität, die sie als Zerrbild des Menschen erscheinen lässt.⁵⁴ Ausgehend von dieser Annahme ließe sich auch die Beschreibung von Reginn im Prolog der *Reginmál* wie im *Nornagests þáttur* als „dvergr of vöxt“ anders kontextua-

45 Ármann Jakobsson, „The Hole,“ 63–64.

46 Jónas Kristjánsson und Vésteinn Ólason, *Eddukvæði II*, 296.

47 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur Norðurlanda*, 314.

48 Guðni Jónsson, 316.

49 Dazu auch Mikučionis, „The Family life of the Dwarfs,“ 160; Mikučionis, „Recognizing a dvergr,“ 82–83.

50 Barreiro, „Dvergar and the Dead,“ 10.

51 Jónas Kristjánsson und Vésteinn Ólason, *Eddukvæði II*, 310.

52 Ellis Davidson, „The hoard of the Nibelungs,“ 475.

53 Barreiro, „Dvergar and the Dead,“ 8.

54 Mikučionis, „Recognizing a dvergr“; Motz, *The Wise One of the Mountain*, 117–18.

lisieren. Nach Mikučionis⁵⁵ muss „vǫxtr“ nicht zwangsläufig ‚Statur‘ oder ‚Größe‘ bezeichnen, sondern kann—ausgehend von der Beschreibung des Buchstaben ‚E‘ im *Ersten Grammatikalischen Traktat*⁵⁶—auch ‚Form‘ oder ‚Gestalt‘ bedeuten. Damit würde sich „dvergr of vǫxt“ auf seine äußere Erscheinung beziehen, die ihn von (anderen) Menschen unterscheidet und nicht auf seine Körpergröße oder seine Abstammung. Nach Barreiro⁵⁷ und Schäfke⁵⁸ ist Reginn in der Edda folglich auch kein *dvergr*, sondern nur mit Attributen der *dvergar* versehen. Barreiro argumentiert dabei mit der vollen Textstelle zu Reginn in den *Reginsmál*, in denen er als „var hverjum manni hagari ok dvergr of vǫxt“⁵⁹ beschrieben wird und deutet das „hveriom manni“ als Beleg für Reginns menschliche Abstammung. Allerdings werden in der *Gylfaginning* (Kap. 49) auch die Götter in der Szene von Balders Tod als „menn“ bezeichnet („En Hǫðr stóð útarliga í mannhringinum [...]“⁶⁰), der Term ‚maðr‘ bezieht sich daher vermutlich eher auf die menschliche Gestalt, als auf die Zugehörigkeit zu einem Volk.⁶¹

Aufgrund seiner Popularität bereits ab der späten Wikingerzeit ist der Sigurðr-Mythos nicht nur umfangreich in der altnordischen

Literatur tradiert worden,⁶² einzelne Elemente des Mythenkomplexes wurden zudem auf spätwikingerzeitlichen Runensteinen und gotländischen Bildsteinen abgebildet.⁶³ Von Bedeutung für die Frage nach der äußeren Erscheinung der *dvergar* sind dabei einige Runensteine,⁶⁴ auf denen Reginn—bzw. in einem Fall (U 1163) Andvari—dargestellt ist.⁶⁵ Auffällig ist dabei, dass weder Reginn, dessen Zuordnung zu den *dvergar* den altnordischen Quellen nach zwar nicht eindeutig, aber doch wahrscheinlich ist, noch der sichere *dvergr* Andvari, deutlich kleiner dargestellt sind als Sigurðr. Auch auf dem späteren Portal der Stabkirche von Hylestad in Norwegen,⁶⁶ auf der in sieben in die Ornamentik eingebetteten Szenen Motive aus dem Sigurðr-Mythos dargestellt werden, unterscheidet sich Reginn in der Körpergröße nicht von Sigurðr. Allerdings lässt sich weder auf den Runensteinen noch in den Schnitzereien von Hylestad überhaupt ein Unterschied in der Darstellung des Menschen Sigurð und der *dvergar* Reginn bzw.

55 Mikučionis, „Recognizing a dvergr,“ 83–84.

56 Hreinn Benediktsson, *The First Grammatical Treatise*, 210–11.

57 Barreiro, „Dvergar and the Dead,“ 8.

58 Schäfke, „Was ist eigentlich ein Zwerg?,“ 283–84.

59 Jónas Kristjánsson und Vésteinn Ólason, *Eddukvæði II*, 296.

60 Faulkes, *Snorri Sturluson – Edda*, 45.

61 Mikučionis, „The Family life of the Dwarfs,“ 159–60.

62 Meulengracht Sørensen, *Fortelling og ære*, 94; Mundal, „Kva kann vi vete,“ 705.

63 Andrén, „Dörrar till förgångna myter“; Staecker, „Heroes, kings and gods“; Staecker, „Der Held auf dem achtbeinigen Pferd“; Toplak, *Kopparsvik – Text*, 244–45.

64 Ramsundsberget (Sö 101), Gökstenen (Sö 327), Drävlestenen (U 1163), dazu Schück, „Två Sigurdristningar“ und Liepe, „Sigurdsagan i bild.“

65 Die Runeninschriften bei allen drei Runensteinen entsprechen dem typischen Schema ostschwedischer Gedenkinschriften und stehen in keiner Relation zu den Darstellungen.

66 Datiert auf etwa 1200–1250 n. Chr., siehe dazu Magerøy, „Wood carving,“ 734.

Andvari erkennen, der Aufschluss über eine besondere—monströse oder disproportionale—Gestalt der *dvergar* geben würde.⁶⁷

Die wenigen konkreten Aussagen aus der Mythologie lassen vermuten, dass die *dvergar* in der Vorstellung der skandinavischen Wikingerzeit eine (möglicherweise groteske, disproportionale) anthropomorphe Gestalt⁶⁸ besaßen, aber nicht kleinwüchsig waren. Aufgrund ihres sinisteren, nicht klar fassbaren Wesens, der teils hervorscheinenden negativen Charaktereigenschaften und ihres Handelns ungeachtet der normativen sozialen Konventionen waren sie jedoch eine deutlich marginalisierte Gruppe mit negativer Assoziation.⁶⁹

Dies zeigt sich zum einen am Schädelfragment aus Ribe, dem Fragment eines menschlichen Kraniaums aus der Mitte des 8. Jh., in das eine Runeninschrift eingeritzt ist. Die problematisch zu deutende Inschrift sollte als Zauberspruch⁷⁰ gegen die von einem

(möglicherweise weiblichen⁷¹)⁷² *dvergr* verursachten Schmerzen helfen.⁷³ Zum anderen tritt der Term *dvergr* und verwandte Formen wie das altengl. *dweorg*⁷⁴ (als Kompositum) in der Bezeichnung von Krankheiten auf,⁷⁵ bzw. kann etymologisch vermutlich auf idg. **dbuer* (‚schädigen‘) zurückgeführt und in Verbindung zu **dwerza* (der Bezeichnung eines körperlichen Gebrechens⁷⁶) gesetzt werden.⁷⁷

Die Vorstellung von den *dvergar* war demnach in der skandinavischen Wikingerzeit deutlich negativ konnotiert, als Verursacher von Schaden oder Krankheit oder als sinistere, unheilvolle mythische Kreaturen, deren Handeln von Gier und Eigennutz bestimmt war. Es lässt sich den Quellen allerdings nicht entnehmen, ob der Begriff *dvergr* in der Wikingerzeit auch für kleinwüchsige Menschen verwendet wurde,⁷⁸ oder ob er

67 Auch in der vermuteten Darstellung der vier das Firmament tragenden *dvergar* auf dem Heysham hogback aus dem 10. Jh. lässt sich keine abweichende Gestalt der *dvergar* erkennen, dazu Mikučionis, „Recognizing a *dvergr*,“ 68; Ewing, „Understanding the Heysham hogback.“ Dabei ist jedoch fraglich, inwieweit eine in den Proportionen korrekte Darstellung auf den Steinen handwerklich umsetzbar war.

68 Zur Frage nach der Form eines frühen *dvergr*-Konzeptes als physische, anthropomorphe Gestalt oder als transzendentes Wesen siehe Liberman, *In Prayer and Laughter*, 312; Mikučionis, „Recognizing a *dvergr*,“ 60–61.

69 Ármann Jakobsson, „Enabling Love,“ 190.

70 Dazu Hall, „Þur sarriþu þursa trutin,“ 206–07; Lauvik, „Helse, sykdom og helbredelse,“ 23–25 und Mikučionis, „Recognizing a *dvergr*,“ 59–60.

71 Grønvik, „Runeinnskriften fra Ribe.“

72 Zur Existenz weiblicher Zwerge in der altnordischen Literatur siehe Liberman, „What Happened to Female Dwarfs?“, Schäfer, „Was ist eigentlich ein Zwerg?“, 270–71; Mikučionis, „The Family life of the Dwarfs,“ 165–66.

73 Stoklund, „The Ribe cranium inscription.“

74 Hall, „Þur sarriþu þursa trutin,“ 206–07.

75 Berger, „Zwerge,“ 599–600.

76 Motz setzt *dvergr* etymologisch mit einer physischen Behinderung in Verbindung. Der zentrale Aspekt des Konzeptes *dvergr* ist nach ihr nicht die geringe Körpergröße, sondern die körperliche Deformierung als Element der Marginalisierung, siehe Motz, „Of Elves and Dwarfs,“ 114.

77 Berger, „Zwerge,“ 599–600; Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 205.

78 Die in der Sagaliteratur fassbaren Komposita zu *maðr* mit *lítill* oder *smá* beziehen sich primär auf Status oder Ansehen (*smámaðr*, ‚kleiner, unbedeutender Mann‘) oder das Verhalten (*lítilmenni*, ‚wenig beherzter, un-

ausschließlich auf ein klar definiertes mythologisches Wesen referiert. In den ab dem späten 13. Jh. niedergeschriebenen Sagas werden dagegen auch kleinwüchsige Menschen zweifelsfrei als *dvergar* bezeichnet, besonders in zwei aufgrund der realistischen Schilderung stark an die Íslendingasögur anknüpfenden Erzählungen,⁷⁹ der *Áns saga bogsveigis*⁸⁰ und dem *Sneglu-Halla þátr*.⁸¹ In der *Áns saga bogsveigis* (Kap. 1) aus dem 15. Jh. heißt es von den *dvergar*, sie seien „hagari enn aðrir menn“⁸² und im *Sneglu-Halla þátr* wird der *dvergr* Túta in Kap. 3 der in der *Morkin-skinna* überlieferten Version (zweites Viertel des 13. Jh.) als „frískr maðr“⁸³ bezeichnet. Während die Stelle in der *Áns saga bogsveigis* nicht zwangsläufig auf eine menschliche Abstammung hindeutet, ist bei Túta als Friese die Zuweisung zum menschlichen Volk eindeutig.⁸⁴

bedeutender Mann'), eine Formulierung zur konkreten Körpergröße lautet *litill maðr vext*, siehe Baetke, *Wörterbuch*, 387.

79 Simek und Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur*, 15–16.

80 Ármann Jakobsson, „Enabling Love“, 198; Mikučionis, „The Family life of the Dwarfs“, 158–59.

81 Schäfke, „Was ist eigentlich ein Zwerg?“, 214–15; Schäfke, „Deutsche und nordische Zwerge“, 201–03.

82 Guðni Jónsson, *Fornaldarsögur Norðurlanda*, 369.

83 Jónas Kristjánsson, *Eyfirðinga sögur*, 269.

84 Aufgrund der weitestgehend realistischen Schilderung von Túta und seiner Beschreibung als Mensch führt Schäfke an, dass die Figur des Túta möglicherweise auf einen historischen Hofzwerg König Haralds referiert, dazu Schäfke, „Was ist eigentlich ein Zwerg?“, 214–15. Wahrscheinlicher ist, dass auch Túta von der Figur des höfischen Zwerges aus der mittelhochdeutschen Literatur beeinflusst wurde; dazu Steinbauer, „Von Alberich

Kleinwuchs (Hyposomie) oder Zwergenwuchs (Nanosomie), die zu einer deutlich geringeren Körpergröße des Betroffenen und oftmals auch zu disproportionalen Körperwachstum führen, lassen sich archäologisch sowie durch Abbildungen und schriftliche Quellen in vielen vor- und frühgeschichtlichen Epochen belegen,⁸⁵ und werden vermutlich prägend für die in vielen Kulturen verbreitete Vorstellung von Zwergen als mythischen Kreaturen gewesen sein.⁸⁶

Die häufigste Form der etwa 200 verschiedenen Ursachen für Kleinwuchs⁸⁷ stellt die Achondroplasie dar, eine angeborene Wachstumsstörung der Röhrenknochen (Osteochondrodysplasie), die gegenwärtig⁸⁸ mit einer Inzidenz von 1:10.000 bis 1:40.000 (im Mittel 1:25.000) auftritt.⁸⁹ Achondroplasie wird meist verursacht durch die Mutationen des Fibroblasten Wachstumsfaktor-Rezeptor-Gen FGFR-3, was zu einer verfrühten Verknöcherung (Endochondriale Ossifikation) der Langknochen führt, wohingegen sich die übrigen, durch desmale Ossifikation

bis Klein Zaches“, 111; auch Schäfke, „Deutsche und nordische Zwerge“, 201–03.

85 Adelson, *The Lives of Dwarfs*; Dasen, *Dwarfs in ancient Egypt and Greece*; Gładkowska-Rzeczycka, „Remains of achondroplastic dwarf“, 73; Slon et al., „A Case of Dwarfism“, 573–74; Waters-Rist und Hoogland, „Osteological evidence of short-limbed dwarfism“, 243–44.

86 Simek, *Monster im Mittelalter*, 175.

87 Siehe dazu Adelson, *Dwarfism*.

88 Eine ähnliche Rate kann auch für vorgeschichtliche Gesellschaften angenommen werden, siehe dazu Slon et al., „A Case of Dwarfism“, 573.

89 Horton, Hall, und Hecht, „Achondroplasia.“

gebildeten Knochen normal entwickeln.⁹⁰ Neben einigen anderen charakteristischen Ausprägungen wie einem makrozephalischen Schädel mit auffälliger Sattelnase und einer Verkrümmung der Wirbelsäule (Lordose oder Kyphose) ist das auffallendste Merkmal die disproportionale Verkürzung der Extremitäten bei einem normal groß ausgebildeten Rumpf.⁹¹ Die beobachtete Körpergröße bei Achondroplasie liegt zwischen 118–145 cm bei Männern und 112–136 cm bei Frauen.⁹² Achondroplasie kann mit annähernd 50% Wahrscheinlichkeit vererbt werden, der Großteil (80–90%) der Genmutation des FGFR-3-Gen entsteht hingegen neu, dabei ist keine Prävalenz für ein Geschlecht erkennbar.⁹³ Anders als bei einigen Formen von hormonell bedingtem Minderwuchs, wie z. B. Hypothyreotie, geht Achondroplasie nicht mit einer Beeinträchtigung der kognitiven Leistung oder der Lebenserwartung einher.⁹⁴

Bei einer Reihe von archäologisch untersuchten Gräbern von Menschen mit genetisch bedingtem Minderwuchs (Achondroplasie bzw. Hypochondroplasie⁹⁵) aus

verschiedenen kulturellen Kontexten fiel auf, dass sich im Bestattungskontext keine Hinweise auf eine despektierliche oder marginalisierende Behandlung der Toten—eine Form von Exklusion—fassen ließ, sondern dass diese Individuen trotz ihres Kleinwuchses akzeptierte Mitglieder ihrer Sozialgruppen gewesen zu scheinen.⁹⁶

Aus der skandinavischen Wikingerzeit ist derzeit die verhältnismäßig hohe Anzahl von vier Bestattungen von kleinwüchsigen Individuen bekannt, die ein ähnliches Bild zeigen. Auf dem Gräberfeld von Kopparsvik auf Gotland, Schweden, wurde in der zweiten Hälfte des 10. Jh. ein Mann im Alter von etwa 50–60 Jahren bestattet,⁹⁷ bei dem eine leichte Ausprägung von Achondroplasie (oder Hypochondroplasie) diagnostiziert und eine Körpergröße von etwa 130 cm angenommen werden kann.⁹⁸ Die Bestattung des Toten weist weder in der Lage innerhalb des Bestattungsareales noch in der Sorgfältigkeit der Niederlegung Abweichungen von den übrigen Gräbern auf. Das höhere Alter des Toten im Vergleich zum Durchschnitt der zeitgenössischen Bevölkerung wie auch die Beigabe einer seltenen drachenkopfförmigen

90 Horton, Hall, und Hecht, „Achondroplasia“; Rousseau et al., „Mutations“; Shiang et al., „Mutations.“

91 Mohnike et al., *Achondroplasia und Hypochondroplasia*.

92 Horton et al., „Standard growth curves for achondroplasia.“

93 Vajo, Francomano, und Wilkin, „The molecular and genetic basis.“

94 Marcove und Arlen, *Atlas of Bone Pathology*; Mohnike et al., *Achondroplasia und Hypochondroplasia*.

95 Hypochondroplasie stellt eine leichtere Form der Achondroplasie mit einer weniger ausgeprägten Disproportionalität des Verhältnisses von Extremitäten zu

Rumpf und Kopf und einer Körpergröße zwischen 130–160 cm dar, dazu Bellus et al., „A recurrent mutation“; Bellus et al., „Hypochondroplasia.“

96 Farkas, Nagy, und Kosa, „Skeleton of a dwarf,“ 81; Hoffman, „An Achondroplastic Dwarf,“ 89; Sables, „Rare example of an early medieval dwarf,“ 52–53; Slon et al., „A Case of Dwarfism,“ 586–87.

97 Kopparsvik, Visby Süd, Grab 151, dazu Toplak, *Kopparsvik – Katalog*, 159.

98 Larje, „The short viking.“

Ringfibel deuten darauf hin, dass der Mann trotz seiner deutlich sichtbaren körperlichen Einschränkung ein etabliertes Mitglied der in Kopparsvik bestattenden Sozialgemeinschaft war.⁹⁹ Auch bei den drei anderen archäologisch fassbaren Fällen aus der späten Wikingerzeit bzw. dem Übergang zum skandinavischen Frühmittelalter aus Skämsta¹⁰⁰ und Löddeköpinge¹⁰¹ scheinen die Toten nach Ausweis der sorgfältigen Bestattungen trotz ihres geringen Wuchses ein weitestgehend normales Leben geführt und nicht unter einer sozialen Stigmatisierung oder Marginalisierung gelitten zu haben.¹⁰² Inwieweit bei dem sozialen Umgang mit ‚Andersartigkeit‘ bereits christliches Gedankengut eine Rolle gespielt hat,¹⁰³ lässt sich nicht sicher ermitteln, alle vier Bestattungen wurden in der

Übergangsphase zwischen Heidentum und einsetzender Christianisierung bzw. in einer frühen christlichen Gesellschaft angelegt.¹⁰⁴

Diese vier Fälle von Bestattungen kleinwüchsiger Menschen aus der (späten) skandinavischen Wikingerzeit lassen die Annahme wahrscheinlich erscheinen, dass eine geringe Körpergröße trotz der damit einhergehenden körperlichen Beeinträchtigung in der wikingerzeitlichen Gesellschaft nicht zu einer Stigmatisierung oder Exklusion der Betroffenen geführt hat.¹⁰⁵ Ob diese Personen als *dvergar* bezeichnet wurden, lässt sich den Quellen nicht entnehmen. Aufgrund des höheren Alters der Toten und der normativen Bestattung scheint menschlicher Kleinwuchs (umgangssprachliche ‚Zwerge‘) jedoch nicht mit dem latent negativen Kon-

99 Toplak, *Kopparsvik – Text*, 77–78.

100 Löddeköping, Skåne (Schweden), Grab 611; adultes Individuum mit kleidokranialer Dysplasie und einhergehendem Minderwuchs (Körpergröße von 125–135 cm) aus dem späten 11. oder frühen 12. Jh. von dem Kirchhof in Löddeköping, dazu Persson und Persson, „Anthropological and Archaeopathological Observations“, 97–103; Svensson, „Dvärgen från Löddeköpinge.“

101 Skämsta, Uppland (Schweden), Grab 33124 (Frau) und Grab 41850 (Mann); beide etwa 40–50 Jahre alt (Altersklasse matur) mit spondylometaphysärer Dysplasie (SMD, Körpergröße etwa 130 cm), spätes 11./frühes 12. Jh. Aufgrund der äußerst geringen Wahrscheinlichkeit einer zufälligen und voneinander unabhängigen Genmutation (Inzidenz von 1–2:1.000.000), ist davon auszugehen, dass beide Individuen miteinander verwandt waren und die Genmutation vererbt wurde, dazu Arcini, „Two dwarves from Sweden.“

102 Arcini, „Two dwarves from Sweden“, 164; Persson und Persson, „Anthropological and Archaeopathological“, 103.

103 Siehe dazu Slon et al., „A Case of Dwarfism“, 586–87.

104 Der mature Tote aus Kopparsvik sowie die beiden Individuen aus Skämsta wurden vermutlich noch in einer weitestgehend prä-christlichen Gesellschaft bestattet, dazu Arcini, „Two dwarves from Sweden“, 165; Toplak, *Kopparsvik – Text*, 50–51. Das geschlechtsunbestimmte Individuum von Löddeköpinge wurde dagegen auf einem christlichen Kirchhof beigesetzt, dazu Cinthio, *The Löddeköpinge Investigation III*; Persson und Persson, „Anthropological and Archaeopathological Observations“, 84.

105 Generell besteht die Problematik, dass Bestattungen zum einen nur eine eingeschränkte Aussagekraft haben, da viele Elemente des ursprünglich facettenreichen und komplexen Bestattungsvorganges nicht zwangsläufig auch archäologisch fassbare Spuren hinterlassen haben müssen und es sich zum anderen bei diesen vier Gräbern um eine aktive Auswahl handelt. Irreguläre Bestattungen bzw. nachlässige Verlochung von Zwergen abseits der üblichen Gräberfelder würden tendenziell unentdeckt bleiben. Aufgrund der hohen Anzahl von vier Fällen innerhalb eines Zeitraumes von max. 200 Jahren erscheint dies für den Untersuchungsrahmen jedoch unwahrscheinlich.

zept der mythologischen *dvergar* verknüpft worden zu sein und zu Lebzeiten oder im Bestattungskontext einer besonderen Exklusion bedurft zu haben. Menschliche ‚Zwerge‘ und die *dvergar* der literarisch fassbaren Kosmologie wurden in der wikingerzeitlichen Gesellschaft offensichtlich als zwei divergente Elemente aufgefasst. Entweder wurde eine klare Trennung zwischen Menschen und *dvergar* als zwei unterschiedliche Völker¹⁰⁶ gezogen oder aber die geringe Körpergröße wurde nicht als definierendes Kriterium für die kosmologischen *dvergar* gewertet. Dies stützt die Hypothese, dass es sich bei den eddischen *dvergar* nicht um die späteren sagenhaften ‚Zwerge‘ nach heutigem Verständnis des Wortes handelte. Ein achondroplastischer Zwerg in der skandinavischen Wikingerzeit war folglich nur ein kleinwüchsiger Mensch, der bei guten sozialen¹⁰⁷ und gesundheitlichen¹⁰⁸ Voraussetzungen ein weitestgehend

normales Leben als akzeptiertes Mitglied der Gesellschaft führen konnte, und der in keiner Relation zu den sinisteren *dvergar* der Mythologie stand. Die Verbindung zwischen körperlichem Kleinwuchs und übernatürlichen Fähigkeiten scheint im Norden erst mit den *dvergar* der späteren Sagaliteratur unter Beeinflussung der höfischen kontinentaleuropäischen Literatur entstanden zu sein.

BIBLIOGRAPHIE

Acker, Paul. „Dwarf-lore in *Alvíssmál*.“ In *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*, herausgegeben von Paul Acker und Carolyne Larrington, 213–28. New York, London: Garland Medieval Casebooks, 2002.

Adelson, Betty M. *Dwarfism: Medical and Psychosocial Aspects of Profound Short Stature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

---. *The Lives of Dwarfs: Their Journey from Public Curiosity Toward Social Liberation*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

Allen, Harriet Rosemary. „Dvergar and the Discworld Dwarfs: A Study of the Norse Background to the Works of Terry Pratchett.“ MA Thesis, Háskóli Íslands, 2016.

Andrén, Anders. „Dörrar till förgångna myter: En tolkning av de gotländska bild-

noch höher gewesen sein, dazu Hoffman, „An Achondroplastic Dwarf,“ 83.

106 Bzw. zwischen realen Menschen und mythologischen Vorstellungen.

107 Die in der skandinavischen Wikingerzeit praktizierte Sitte der Kindesaussetzung oder Kindstötung bei körperlichen Behinderungen der Neugeborenen (siehe dazu Kreutzer, „Schwangerschaft, Geburt und Kindheit,“ 205–31) wird bei disproportionalen Minderwuchs wie Achondroplasie vermutlich ausgeschlossen werden können, da die Symptome erst ab 24–26 Monaten sichtbar sind, dazu Sables, „Rare example of an early medieval dwarf infant“; Waters-Rist und Hoogland, „Osteological evidence of short-limbed dwarfism,“ 253.

108 Die moderne Mortalitätsrate bei Säuglingen mit Achondroplasie und ähnlichen Osteochondrodysplasien liegt innerhalb des ersten Lebensjahres bei etwa 80 % und wird aufgrund der hygienischen Bedingungen in vor- und frühgeschichtlichen Gesellschaften

- stenar.“ In *Medeltidens födelse: Symposier på Krapperups borg*, herausgegeben von Anders Andrén, 287–319. Lund: Gyllenstiernska Krapperupsstiftelsen, 1989.
- Arcini, Caroline. „Two Dwarves from Sweden: A unique Case.“ *International Journal of Osteoarchaeology* 2 (1996): 155–66.
- Ármann Jakobsson. „Enabling Love: Dwarfs in Old Norse-Icelandic Romances.“ In *Romance and Love in Late Medieval and Early Modern Iceland: Essays in Honor of Marianne Kalinke*, herausgegeben von Kirsten Wolf und Johanna Denzin, 183–206. *Islandica* 54. Ithaca: Cornell University Library, 2008.
- . „The Hole: Problems in Medieval Dwarfology.“ *Arv* 61 (2005): 53–76.
- Baetke, Walter. *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. 7. unveränderte Auflage. Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- Barreiro, Santiago. „Dvergar and the Dead.“ *Brathair – Revista de Estudos Celtas e Germânicos* 8, no. 1 (2008): 3–16.
- Battles, Paul. „Dwarfs in Germanic Literature: Deutsche Mythologie or Grimm’s Myths?“ In *The Shadow-Walkers: Jacob Grimm’s Mythology of the Monstrous*, herausgegeben von Tom Shippey, 29–82. Arizona: Mrts, 2005.
- Bellus, Gary A., Iain McIntosh, E. Anne Smith, Arthur S. Aylsworth, Ilkka Kaitila, William A. Horton, Giselle A. Greenhaw, Jacqueline T. Hecht und Clair A. Francomano. „A Recurrent Mutation in the Tyrosine Kinase Domain of Fibroblast Growth Factor Receptor 3 Causes Hypochondroplasia.“ *Nature Genetics* 10, no. 3 (1995): 357–59.
- Bellus, Gary A., Iain McIntosh, Jinny Szabo, Arthur Aylsworth, Ilkka Kaitila, und Clair A. Francomano. „Hypochondroplasia: Molecular Analysis of the Fibroblast Growth Factor Receptor 3 Gene.“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 785, no. 1 (1996): 182–87.
- Berg, Mai Elisabeth. „Myth or Poetry: A Brief Discussion of Some Motives in the Elder Edda.“ In *Old Norse Myths, Literature and Society: Proceedings of the 11th International Saga Conference 2–7 July 2000, University of Sydney*, herausgegeben von Geraldine Barnes und Margaret Clunies Ross, 35–43. Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 2000.
- Berger, Karl Christoph. „Zwerge.“ In *Reallexikon der germanischen Altertumskunde: Bd. 34. Wielbark-Kultur – Zwölften*, herausgegeben von Johannes Hoops und Heinrich Beck, 599–601. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Bjarni Aðalbjarnarson, Hg. *Heimskringla: I. Íslenzk fornrit* 26. Reykjavík: Hið Íslenzka Bókmenntafélag, 1941.
- Boor, Helmut de. „Der Zwerg in Skandinavien.“ In *Festschrift Eugen Mogk zum 70. Geburtstag, 19. Juli 1924*, 536–57. Halle an der Saale: Niemeyer, 1924.
- Boyer, Régis. *La mort chez les Anciens scandinaves*. Paris: Les Belles lettres, 1994.
- Cinthio, Hampus. *The Löddeköpinge Investigation III: The Early Medieval Cemetery*.

- Lund: Lunds universitets historiska museum, 1979–1980.
- Clunies Ross, Margaret. *Skáldskaparmál: Snorri Sturluson's Ars Poetica and Medieval Theories of Language*. Odense: University Press of Southern Denmark, 1987.
- Dasen, Véronique. *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford: Clarendon Press, 2013.
- Ellis Davidson, Hilda. „The Hoard of the Nibelungs.“ *Modern Language Review* 37 (1942): 466–79.
- Ewing, Thor. „Understanding the Heysham Hogback: A Tenth-Century Sculpted Stone Monument and its Context.“ *Transactions of the Historic Society of Lancashire & Cheshire* 152 (2003): 1–20.
- Farkas, Gyula, Endre Nagy und Ferenc Kosa. „Skeleton of a Dwarf from Excavations.“ *Acta Biologica Szegediensis* 45, 1–4 (2001): 79–82.
- Faulkes, Anthony, Hg. *Snorri Sturluson - Edda: Prologue and Gylfaginning*. London: Viking Society for Northern Research, 2005.
- Gładykowska-Rzeczycka, Judyta. „Remains of Achondroplastic Dwarf from Legnica of XI–XIIth Century.“ *OSSA. International Journal of Skeletal Research* 7 (1980): 71–74.
- Gould, Chester Nathan. „Dwarf-Names: A Study in Old Icelandic Religion.“ *Publications of the Modern Language Association of America* 44, no. 4 (1929): 939–67.
- . „They Who Await the Second Death: A Study in the Icelandic Romantic Sagas.“ *Scandinavian Studies and Notes* 9 (1926): 167–201.
- Grimstad, Karen. „Reginismál and Fáfnismál.“ In *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia* herausgegeben von Phillip Pulsiano und Kirsten Wolf, 520–21. New York: Routledge, 1993.
- Grønvik, Ottar. „Runeinnskriften fra Ribe.“ *Arkiv för nordisk filologi* 114 (1999): 103–27.
- Guðni Jónsson, Hg. *Fornaldarsögur Norðurlanda: I*. Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1976.
- , Hg. *Fornaldarsögur Norðurlanda: II*. Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1976.
- , und Björn Þórólfsson, Hg. *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 6. Reykjavík: Hið Íslenska Bókmenntafélag, 1943.
- Gunnell, Terry. „Eddic Poetry.“ In *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, herausgegeben von Rory McTurk, 82–100. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- Hall, Alaric. „Þur sarriþu þursa trutin: Monster-Fighting and Medicine in Early Medieval Scandinavia.“ *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 61, no. 1 (2009): 195–218.
- Harris, Joseph. „Eddic Poetry.“ In *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, herausgegeben von Carol J. Clover und John Lindow, 68–156. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- Harward, Vernon. *The Dwarfs of Arthurian Romance and Celtic Tradition*. Leiden: Brill, 1958.

- Hoffman, J. Michael. „An Achondroplastic Dwarf from the Augustine Site (CA-Sac-127).“ In *Studies in California Paleopathology*, herausgegeben von J. M. Hoffman und Lynda Brunker, Contributions of the University of California Archaeological Research Facility 30, 65–119. Berkeley: University of California, Dept. of Anthropology, 1976.
- Horton, William A., Judith G. Hall und Jacqueline T. Hecht. „Achondroplasia.“ *The Lancet* 370 (2007): 162–72.
- Horton, William A., Jerome I. Rotter, David L. Rimoïn, Charles I. Scott und Judith G. Hall. „Standard Growth Curves for Achondroplasia.“ *The Journal of Pediatrics* 93, no. 3 (1978): 435–38.
- Jónas Kristjánsson, Hg. *Eyfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 9. Reykjavík: Hið Íslenzka Bókmenntafélag, 1956.
- , und Vésteinn Ólason, Hg. *Eddukvæði I: Goðakvæði*. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 2014.
- , und Vésteinn Ólason, Hg. *Eddukvæði II: Hetjukvæði*. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 2014.
- Hreinn Benediktsson, Hg. *The First Grammatical Treatise: Introduction, Text, Notes, Translation, Vocabulary, Facsimiles*. Reykjavík: Institute of Nordic Linguistics, 1972.
- Kreutzer, Gert. „Schwangerschaft, Geburt und Kindheit in der altnordischen Literatur.“ Unpublizierte Habilitationsschrift, Universität Kiel, 1982.
- Larje, Rita. „The Short Viking from Gotland: A Case Study.“ In *In honorem Evert Bau-*
dou, herausgegeben von Margareta Backe, *Archaeology and Environment* 4, 259–71. Umeå: Dept. of Archaeology, University of Umea, 1985.
- Lauvik, Hanne T. B. „Helse, sykdom og helsebredelse i det norrøne førkristne samfunn i et religionsvitenskapelig perspektiv.“ MA-Thesis, Universitetet i Bergen, 2011.
- Lecouteux, Claude. „Zwerge und Verwandte.“ *Euphoriön* 75 (1981): 366–78.
- Liberman, Anatoly. In *Prayer and Laughter: Essays on Medieval Scandinavian and Germanic Mythology, Literature, and Culture*. Moskau: Paleograph Press, 2016.
- . „What Happened to Female Dwarfs?“ In *Mythological women: Studies in Memory of Lotte Motz, 1922–1997*, herausgegeben von Rudolf Simek und Wilhelm Heizmann, *Studia mediaevalia septentrionalia* 7, 257–63. Wien: Verlag Fassbaender, 2002.
- Liepe, Lena. „Sigurdsagan i bild.“ *Fornvannen* 84 (1989): 1–11.
- Lindow, John. „Supernatural Others and Ethnic Others: A Millenium of World View.“ *Scandinavian Studies* 67, no. 1 (1995): 8–31.
- Lütjens, August. *Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters*. Hildesheim: Olms Verlag, 1977 [1911].
- Magerøy, Ellen M. „Wood carving.“ In *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, herausgegeben von Phillip Pulsiano und Kirsten Wolf, 727–34. New York: Routledge, 1993.
- Marcove, Ralph und Myron Arlen. *Atlas of Bone Pathology: With Clinical and Radio-*

- graphic Correlations*. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 1992.
- Meulengracht Sørensen, Preben. *Fortælling og ære: Studier i islændigesagerne*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1993.
- Mikučionis, Ugnius. „The Family Life of the Dwarfs and its Significance for Relationships Between Dwarfs and Humans in the Sagas.“ *Maal og Minne* 106, no. 2 (2014): 155–91.
- . „Recognizing a Dvergr: Physical Status and External Appearance of Dvergar in Medieval Nordic Sources (8th–13th Century).“ *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo* 6, no. 1 (2017): 55–98.
- Mohnike, Klaus, Karl-Heinz Klingebiel, Nora Vaupel und Bernhard Zabel, Hg. *Achondroplasie und Hypochondroplasie: Diagnostik und Betreuung spezifischer Kleinwuchsformen*. Berlin: ABW Wissenschaftsverlagsgesellschaft, 2013.
- Motz, Lotte. „The Chanter at the Door.“ *Mankind Quarterly* 22 (1982): 237–56.
- . „Of Elves and Dwarfs.“ *Arv* 29–30 (1973–1974): 93–127.
- . „The Host of Dvalinn: Thoughts on Some Dwarf-Names in Old Icelandic.“ *Collegium Mediaevale* 1 (1993): 81–96.
- . *The Wise One of the Mountain: Form, Function and Significance of the Subterranean Smith: A Study in Folklore*. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1983.
- Mundal, Else. „Kva kan vi vite om munnleg tradisjon?“ In *Á austrvega: Sagas and East Scandinavia*, herausgegeben von Agneta Ney, Henrik Williams und Fredrik C. Ljungqvist, 704–11. Gävle: Gävle University Press, 2009.
- Persson, Per Ove, und Evy Persson. „Anthropological and Archaeopathological Observations on the Skeletal Material from Löddeköpinge.“ *Meddelanden från Lunds universitets historiska museum* 5 (1984): 84–106.
- Pulsiano, Phillip und Kirsten Wolf, Hgg. *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. New York, London: Routledge, 1993.
- Rousseau, Francis, Jacky Bonaventure, Laurence Legeai-Mallet, Anna Pelet, Jean-Michel Rozet, Pierre Maroteaux, Martine Le Merrer und Arnold Munnich. „Mutations in the Gene Encoding Fibroblast Growth Factor Receptor-3 in Achondroplasia.“ *Nature* 371, no. 6494 (1994): 252–54.
- Sables, Alison. „Rare Example of an Early Medieval Dwarf Infant from Brownslade, Wales.“ *International Journal of Osteoarchaeology* 20, no. 1 (2010): 47–53.
- Schäfke, Werner. „Deutsche und nordische Zwerge: Ein Kulturtransfer?“ In *Vermitteln – Übersetzen – Begegnen: Transferphänomene im europäischen Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, herausgegeben von Balázs J. Nemes und Achim Rabus, 191–211. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- . „The Extorted Dwarf: Cognitive Motif Analysis and Literary Knowledge.“ In *Skemmtiligastar Lygisögur: Studies in Honour of Galina Glazyrina*, herausgegeben von Tatjana N. Jackson und Elena

- A. Melnikova, 163–88. Moskau: Dimitriy Pozharskiy University, 2012.
- . „Was ist eigentlich ein Zwerg? Eine prototypensemantische Figurenanalyse der dvergar in der Sagaliteratur.“ *Mediaevistik* 23 (2010): 197–299.
- Schück, Henrik. „Två Sigurdristningar.“ *Fornvännen* 27 (1932): 257–65.
- Shiang, Rita, Leslie M. Thompson, Ya-Zhen Zhu, Deanna M. Church, Thomas J. Fielder, Maureen Bocian, Sara T. Winokur und John J. Wasmuth. „Mutations in the Transmembrane Domain of FGFR3 Cause the Most Common Genetic Form of Dwarfism, Achondroplasia.“ *Cell* 78, no. 2 (1994): 335–42.
- Simek, Rudolf. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2006.
- . *Mittelerde: Tolkien und die germanische Mythologie*. München: C. H. Beck, 2005.
- . *Monster im Mittelalter: Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2015.
- , und Hermann Pálsson. *Lexikon der altnordischen Literatur*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2007.
- Slon, Vivian, Yossi Nagar, Tali Kuperman und Israel HersHKovitz. „A Case of Dwarfism from the Byzantine City Rehovot-in-the-Negev, Israel.“ *International Journal of Osteoarchaeology* 23 (2011): 573–89.
- Staecker, Jörn. „Heroes, Kings and Gods: Discovering Sagas on Gotlandic Picture-Stones.“ In *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, herausgegeben von Anders Andrén, Kristina Jennbert und Catharina Raudvere, 363–68. Vågar till Midgård 8. Lund: Nordic Academic Press, 2006.
- Staecker, Jörn. „Der Held auf dem achtbeinigen Pferd.“ In *Kulturwandel im Spannungsfeld von Tradition und Innovation: Festschrift für Michael Müller-Wille*, herausgegeben von Kleingärtner et al., 43–58. Neumünster: Wachholtz, 2013.
- Stammler, Wolfgang. „Bergentrückt.“ In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens: Bd. 1*, herausgegeben von Hanns Bächtold-Stäubli, 1056–71. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1987.
- Steinbauer, Bernd. „Von Alberich bis Klein Zaches: Kleine Anmerkung zu Kleinen Leuten in der Literatur vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert.“ In *Die Zwerge kommen!* Herausgegeben von Volker Hänssel, 111–20. Trautenfels: Verein Schloss Trautenfels, 1993.
- Stoklund, Marie. „The Ribe cranium inscription and the Scandinavian transition to the younger reduced futhark.“ *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 45 (1996): 199–209.
- Sundqvist, Olof. „Aspects of Rulership Ideology in Early Scandinavia with Particular References to the Skaldic Poem *Ynglingatal*.“ In *Confluence: Interdisciplinary Communications 2007/2008*, herausgegeben von Willy Østreng, 15–19. Oslo: Centre for Advanced Study at the Norwegian Academy of Science and Letters, 2009.

- Svensson, Sofia. „Dvärgen från Löddeköpinge: En paleopatologisk undersökning.“ C-uppsats i humanosteologi, Lunds Universitet, 2007.
- Tolkien, John R. R. *The Hobbit: Or There and Back Again*. London: Harper Collins, 1998.
- . *The Silmarillion: Edited by Christopher Tolkien*. London: Harper Collins, 1999.
- Toplak, Matthias S. *Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Kopparsvik auf Gotland: Studien zu neuen Konzepten sozialer Identitäten am Übergang zum christlichen Mittelalter. Bd. I - Text*. Tübingen: TOBIAS-lib Universität Tübingen, 2016.
- S. *Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Kopparsvik auf Gotland: Studien zu neuen Konzepten sozialer Identitäten am Übergang zum christlichen Mittelalter. Bd. II - Katalog*. Tübingen: TOBIAS-lib Universität Tübingen, 2016.
- Vajo, Zoltan, Clair A. Francomano und Douglas J. Wilkin. „The Molecular and Genetic Basis of Fibroblast Growth Factor Receptor 3 Disorders: The Achondroplasia Family of Skeletal Dysplasias, Muenke Craniosynostosis, and Crouzon Syndrome with Acanthosis Nigricans.“ *Endocrine reviews* 21, no. 1 (2000): 23–39.
- Waters-Rist, Andrea L. und M. L. P. Hoogland. „Osteological Evidence of Short-Limbed Dwarfism in a Nineteenth Century Dutch Family: Achondroplasia or Hypochondroplasia.“ *International Journal of Paleopathology* 3, no. 4 (2013): 243–56.

THE DIPPING OF NEWBORN BABIES IN COLD WATER: A PRE-CHRISTIAN GERMANIC RELIGIOUS RITUAL TRANSMITTED BY GREEK AUTHORS?

Sabine Heidi Walther

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft,
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

TWO GREEK AUTHORS—GALEN AND Soranus—report a pre-Christian custom among Germanic peoples of dipping newborn babies into the water. Scholars brought these texts into the discussion of the so-called *Wasserweihe* (consecration by water). *Wasserweihe* is thought to be a heathen ritual combining a name-giving ritual with the acquisition of legal personhood. After this ritual, the child would have legal privileges and obligations—and thus would be protected by law from abandonment. Konrad Maurer devoted a monograph to the topic of *Wasserweihe* (1881), and it was the subject of two unpublished dissertations.¹

1 Maurer, *Wasserweihe*; Perkow, “Wasserweihe”; Simek, “Wasserweihe.”

There is also an article by Anders Hultgård in the *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* under the term *Wasserweihe*.² Can the aforementioned passages by Galen and Soranus serve to support the assumed existence of this ritual?

THE SCHOLARLY DISCUSSION ON *WASSERWEIHE*

The core idea of Maurer’s study on *Wasserweihe* is the combination of two elements: Firstly, the observation that, according to some medieval lawbooks, the legal capacity to inherit depends on baptism. Secondly, on

2 Hultgård, “Wasserweihe.”

the assumed heathen custom of *Wasserweihe* after which the father was not allowed anymore to abandon the infant.³ For this custom, he refers primarily to Jacob Grimm's *Deutsche Rechtsaltertümer*. Grimm refers to a saga passage that said that it was called murder if a child was abandoned after being sprinkled with water (*vatni ausin*).⁴

Hultgård distinguishes between a pre-Christian ritual (*ausa vatni*) and Christian baptism (*skíra*), which finds its expression in the use of these different terms. He goes as far as to suggest that *ausa vatni* may be almost considered a *terminus technicus* for the non-Christian ritual. But what is *ausa vatni*? As Hultgård states there is no description of the ceremony. For the meaning, he suggests a cleansing ritual as a “rite de passage.”⁵

Several scholars put *Wasserweihe* in relation to Christian baptism. De Vries suggests that it may be a heathen baptism (“heidnische Taufe”). Konrad Maurer argues for a pre-Christian rite inspired by Christian baptism.⁶ Rudolf Simek—according to Hultgård—interprets it as a backward projection

by Christian saga writers which makes an ontological difference because de Vries and Maurer believe that such a ritual existed in real life whereas Simek—according to Hultgård—argues for a literary existence and apparently stays indifferent to the existence in the real world.

Is this ritual—if it existed—dependent on Christian baptism, be it by acculturation or as a backward projection, or did it exist before the contact with Christianity? Hultgård sees on neither side irrefutable arguments but leans towards the assumption of a pre-Christian ritual. He argues, on the one hand, with the form of the ritual, the pouring or sprinkling with water, in connection with the term *ausa vatni*. On the other hand, he sees passages in two Eddic poems supporting this assumption.

1) Hultgård argues for *ausa vatni* (to sprinkle with water/to pour water) being a term for a pagan ritual chosen by the saga authors instead of the terms they used for Christian baptism *skíra* and *døpa*. The Icelandic form for *døpa* is *deypa/deyfa*. It is related to Old English *dyppan* and Old High German *toufen* and means “to dip.”⁷ Its transmission seems rather sparse in comparison to *skíra*.⁸ The term *ausa vatni* would, therefore, refer to *aspersio*, and *skíra* to *immersio* or *submersio*. Since Hultgård assumes that *immersio/submersio* was the form of baptism in Iceland

3 Maurer, *Wasserweihe*, 175.

4 Grimm, *Rechtsaltertümer*, 1st ed. 1829; 2nd ed. 1854, 457. Grimm refers to “Hords saga cap. 7” = *Harðar saga og Hólmverja*, Chapter 8, p. 132, lines 32–6 (ed. Hast): “torfi uard reidur uid þat. hann tok meyna [ok n]ente eigi at. ok nennte eigi at lata drepa hana. þuiat þat uar mord kallath at drepa baurn frá þui er þau uoru uatni ausin. hann hefer meyna heim ok selur til fosturs ambatt nokkurre. Ok ecke feck hann henne til klæda. ok ecke uillde hann [t]aka af uerkum ambattarinnar.”

5 Hultgård, “Wasserweihe.”

6 Maurer, *Wasserweihe* 252.

7 Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 817.

8 The *Dictionary of Old Norse Prose* lists three instances for *deyfa*, two for *deypa*, all in manuscripts of the fourteenth century.

until the thirteenth century, it seems that etymology is behind his argument and that therefore *ausa vatni* should refer to a different, a pre-Christian ritual.

Both *skíra* and *ausa vatni* can be found in the Icelandic translation of the Bible from Guðbrandur until today: *ausa vatni* in the Old Testament (Isaiah 12:3; 30:14; 44:3), *skíra* in the New Testament.⁹ Even if the writers of *Íslendinga sögur* used *ausa vatni* instead of *skíra* deliberately for their heathen ancestors, they might not have used it to refer to a pagan ritual but to differentiate between the heathen ancestors and their own Christian present. They might have used the motif in a prefigurative manner, as it seems to be the case in the Icelandic Bible. Furthermore, to argue with a connection between the etymology and the form of the ritual in medieval Iceland is problematic. On the one hand, *skíra* seems to be a usual term for baptism in Icelandic literature used from the earliest manuscripts around 1150 onwards. On the other hand, we still say in English “to baptize” and in German “taufen”—which both etymologically refer to *immersio*—regardless of the practice.¹⁰

If we look at the evidence for *ausa vatni* in saga literature, we find several passages

9 Icelandic Bibles have *skíra* in Matthew 28:19 since the 1584 Bible of Guðbrandur: “Fyrer þui gange þier ut | og Læret allar þioder | og **skirit** þær i nafne Fødr | Sonar | og Heilags Anda” (Guðbrandur Þorláksson et al., *Biblía það er öll heilög ritning*). See also *Biblía 21. aldar*: “Farið þvi og gerið allar þjóðir að lærisveinum, **skírið** þá í nafni föður og sonar og heilags anda.”

10 Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 817.

that mention *ausa vatni* when a name is given to a child. It seems to be quite a formulaic expression. It is never mentioned that it might refer to a pagan ritual.¹¹ As the saga writers were Christians and the motif of having Christian ancestors seems to be quite important to them throughout the Old Norse literature (starting with *Íslendingabók* and *Landnámabók*), it seems rather an argument for Simek’s assumption of a backward projection of the Christian baptism.¹²

2) Hultgård’s second argument are the Eddic poems *Hávamál* (stanza 158) and *Rígsþula*. *Hávamál* 158 has the term *verpa vatni á* (to cast water at):

Þat kann ek þrettánda,
ef ek skal þegn ungan
verpa vatni á,
munat hann falla,
þótt hann í fólk komi,
hnígra sá halr fyr hjorum.

I know a thirteenth: | if I sprinkle with
water | a young warrior: | he shall not fall,
even if he goes into battle, | nor shall this
man sink from swords.¹³

11 See the *Dictionary of Old Norse Prose* s.v. “ausa vatni [e-n] ose vand over (ngn) (ved navngivning) sprinkle with water (as part of a name-giving ceremony)” lists 23 citations from saga literature, the following three might serve as examples: *Óláfs saga Tryggvasonar* (ed. Ólafur Halldórsson) p. 123, line 19: “konungr ios suein þan uatni ok gaf nafn ok kallaði Knut af knuti þeim er barnit hafði með ser”; *Eyrbyggja saga* (ed. Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson) p. 19, line 6: “fæddi Þóra sveinbarn, ok var Grímr nefndr, er vatni var ausinn”; *Heimskringla* (ed. Finnur Jónsson) p. 161, line 5: “Eiríkr ok Gunnhildr áttu son, er Haraldr konungr jós vatni ok gaf nafn sitt.”

12 According to Hultgård, “Wasserweihe.”

13 *Eddukvæði*, 354; translation by the author.

This passage seems to refer to a completely different ritual. It is carried out for a young adult and not an infant. It is also not connected to name-giving. A young warrior is sprinkled with water to protect him from harm. The expression used is *verpa vatni*. The sprinkling of holy water for blessing and as a repellent of evil is common in Catholicism (“asperges”¹⁴) as well as in other denominations of Christianity (but also other religions). Several passages of the Bible support the custom, e.g., Ezekiel 36:25: “Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris et ab universis idolis vestris mundabo vos.” (“I will sprinkle clean water on you, and you will be clean; I will cleanse you from all your impurities and from all your idols.”)¹⁵

Apart from these differences, this argument is based on an early dating of *Hávamál* which we can find, e.g., in de Vries’ *Literaturgeschichte*; he counts *Hávamál* together with *Vafþrúðnismál* und *Grímnismál* among the oldest Eddic poems and dates them to the tenth century. Based on relations to other texts, an origin of the text during the twelfth century seems plausible, but of course the poem is transmitted only in the Codex Regius (Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, GKS 2365 4to) dated to c. 1270 (and in later manuscripts dependent on it) so that on these grounds alone, taking

it for a source of pre-Christian rituals would be highly speculative.¹⁶

2) In *Rígsþula*, three passages mention *ausa vatni*. All three of them are poetic examples of the same ritual as mentioned in the saga examples: a newborn is sprinkled with water while being given a name. This, again, is best explained as Christian baptism. *Rígsþula* is transmitted in Codex Wormianus (Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 242 fol.) dated to c. 1350; all other witnesses are later and dependent on it.¹⁷

To conclude, *ausa vatni* in the sagas and *Rígsþula* refers to baptism of newborns and name-giving. Here we have Christian writers writing about their ancestors, and it cannot be proven from saga literature whether or not such a pre-Christian ritual existed. *Hávamál* 158 refers to something completely different: an apotropaic ritual of blessing a young warrior. All passages can be understood on a Christian background.

THE GREEK SOURCES

Given that the arguments for *Wasserweihe* as a pre-Christian ritual are rather weak, would it not be helpful to have passages by Greek authors as a source? They would be much earlier than saga literature, and there would be the possibility that the authors as outsiders

14 Asperges is named after Psalm 51:7: “Asperges me hyssopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor.”

15 Translation from the *New International Version*.

16 de Vries, *Literaturgeschichte I*, 42. On the dating of *Hávamál* in relation to other texts, see von See et al., *Kommentar* 1/I, 496.

17 Johansson, “*Rígsþula*.” The new Edda commentary tentatively argues for a composition during the 13th century with a possible *terminus post quem* of 1250: von See et al., *Kommentar* 1/I, 513.

might be ‘objective’ at least in the sense that they should have no interest in Christianizing a ritual *ex post facto*.¹⁸ This potential was seen by Jan de Vries, who discusses the passage by the Greek physician and philosopher Galen (129–c. 216) in his *Altgermanische Religionsgeschichte* (1956) under the topic of *Wassertaufe* (baptism by water), meaning the custom discussed above as *Wasserweihe*. De Vries takes the existence of *Wassertaufe* for granted and states that scholars recognized its similarity to Christian baptism and explained it as an imitation of it. South Germanic peoples would have seen it among their neighbors, and it would have reached Scandinavia during the Viking Age.¹⁹ For this view, he refers, among others, to Maurer, who suggests that Germanic peoples might have imitated a Roman cleansing ritual (*lustratio*) or Christian baptism.²⁰ De Vries himself argues against acculturation, stating that it was common among many “primitive peoples,” and that even “classical authors” report it for South Germanic peoples. De Vries assumes that in pre-Christian times Germanic peoples practiced a kind of baptism with water and it seems that this assumption is based on the Old Icelandic phrase *ausa vatni*. He acknowledges a difference between *ausa vatni* (“to sprinkle water”) and the immersion of a

newborn in cold water. Because of this difference, he is not sure if Galen refers to baptism by water or an endurance test.²¹

GALEN OF PERGAMUM (129–C. 216)

Galen of Pergamum is a Greek physician and philosopher who studied in Pergamum, Smyrna, and Alexandria. He practiced medicine as a doctor to the gladiators in Pergamum and later to Emperor Marcus Aurelius in Rome. On the one hand, his knowledge was thoroughly founded in theoretical studies—the writings of Hippocrates and others. On the other hand, he was famous for his experimental anatomical research, which distinguished him from his contemporaries. However, he was not only concerned with healing interventions—pharmacology and surgery—but also interested in the prevention of illnesses.²² The passage in question is part of such a work on healthy lifestyle, called Ὑγιεινὰ (Hygieinà, English: *Hygiene*, also known under the Latin title *De sanitae tuenda*, *On the Preservation of Health*). The context of our passage is the nurture of children. The author extensively deals with how and when to feed and bathe infants. He is

18 On the pitfalls of using Greek sources for ‘Germanic religion,’ see Walther, “Sources in Greek” (forthcoming).

19 De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte I*, § 137, p. 179.

20 De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte I*, § 137, p. 179; Maurer, *Wasserweihe*, 251–52.

21 De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte I*, § 137, p. 180: “Man darf wohl hierauf die Mitteilung Galens im 2. christl[ichen] Jahrh[undert] beziehen, daß die Germanen die Neugeborenen, heiß vom Mutterleibe, wie glühendes Eisen in kaltes Flußwasser getaucht haben sollen; allerdings ist es gar nicht sicher, ob hier eine richtige Taufe oder nur eine Härteprobe vorliegt. Denn wie das altnordische Wort *ausa vatni* schon andeutet, haben die Germanen ihre heidnische Taufe vollzogen, indem sie das Kind mit Wasser besprengten.”

22 Nutton, “Galen of Pergamum.”

writing explicitly for an upper-class audience, that is, people whose infants are being fed and cared for by wet nurses and whose houses have bathing rooms. The young child has to be bathed in a bathing room until its second or third year; after that pools and rivers are adequate unless it is too cold.²³ Here Galen adds an ethnographic comparison using the Germanoi, who serve as a bad example for child-rearing (I.10): “παρὰ μὲν γε τοῖς Γερμανοῖς οὐ καλῶς τρέφεται τὰ παιδία” (“Among the Germans, the little children are not nurtured well”). Then he asks:

τίς γὰρ ἂν ὑπομείναιε τῶν παρ’ ἡμῖν ἀνθρώπων εὐθὺς ἅμα τῷ γεννηθῆναι τὸ βρέφος ἔτι θερμὸν ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα, κἀνταῦθα, καθάπερ φασὶ τοὺς Γερμανοὺς, ἅμα τε πεῖραν αὐτοῦ ποιεῖσθαι τῆς φύσεως ἅμα τε κρατύνειν τὰ σώματα, βάπτοντας εἰς

23 Galen, *Hygiene*, I.10: “εἰ δ’ ἐν τοιοῦτῳ χωρίῳ τρέφοιτο ὁ παῖς, ἐν ᾧ βαλανεῖον οὐκ ἔνεστιν (ἴσως μὲν οὖν οὐδ’ ὁμιλήσουσι τοῖσδε τοῖς γράμμασιν οἱ τοιοῖδε), λούουσι μὲν ἐν σκάφαις αἱ τροφοὶ κἀνταῦθα τοὺς παῖδας, ἕως ἂν εἰς τὸ δεύτερον ἢ καὶ τρίτον ἔτος ἀπὸ γενετῆς ἐξίκωνται, μείζοντας δὲ γενομένους, εἰ καὶ μὴ καθ’ ἐκάστην ἡμέραν, ἀλλὰ καὶ διὰ τρίτης γέ που καὶ τετάρτης ἀλείφουσιν τε καὶ ἀνατρίβουσιν· εἰ δὲ μὴ κωλύει τὰ τῆς ὥρας, αἱ λίμναι τε καὶ οἱ ποταμοὶ λουτρὸν αὐτοῖς εἰσιν, οἷόν περ ἡμῖν τὸ βαλανεῖον.” (“If, however, the child is being brought up in the sort of place in which there is not a bathing room, (although perhaps such people would not come into contact with these writings), nurses in this situation bathe the children in basins until they reach the second or third year from birth. When the children become bigger, they anoint and massage them, if not every day, at least every three or four days. And unless the time of year prevents it, pools and rivers are a bath for them, just as the bathing room is to us.”)

τὸ ψυχρὸν ὕδωρ ὥσπερ τὸν διάπυρον σίδηρον;

For who, of those dwelling among us, would tolerate an infant, still warm from the birth, being immediately carried to the flowing waters of a river, and there, as they say the Germans do, in an attempt to test its nature and at the same time strengthen its body by dipping it into cold water, like red-hot iron?²⁴

He has a clear division between Greeks (and other civilized peoples) on the one hand and barbarians, on the other hand. To make the difference between the barbarians and the Greeks more drastic, he even groups the Germanoi polemically together with wild animals. He clarifies that he is “not writing these things for Germans or other wild and barbaric people, any more than I am for bears, lions or wild boars, or any other wild animals” (“Γερμανοῖς οὔτε ἄλλοις τισὶν ἀγρίοις ἢ βαρβάροις ἀνθρώποις ταῦτα γράφομεν, οὐ μᾶλλον ἢ ἄρκτοις ἢ λέουσιν ἢ κάπροις ἢ τισὶ τῶν ἄλλων θηρίων”) but for Greeks and barbarians “who emulate the practices of the Greeks” (“ζηλοῦσι δὲ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἐπιτηδεύματα”). One should note that civilization for other peoples is acquired by emulating the Greeks.

Galen gives two reasons for their actions: “to test its nature” and “to strengthen its body.” The first reason probably inspired scholars to interpret the ritual as a water ordeal reading φύσις as “origin” referring to whether or not being born as a legitimate

24 Galen, *Hygiene*, I.10.

child. In a medical context, though, φύσις would simply mean “nature” in the sense of “constitution.”²⁵ Galen apparently understands it as “constitution,” which makes sense as he gives the information in a medical treatise in the context of proper bathing:

ὅτι μὲν γάρ, ἐὰν ὑπομείνῃ τε καὶ μὴ βλαβῇ, καὶ τὴν ἐκ τῆς οἰκείας φύσεως ἐπεδείξατο ῥώμην καὶ τὴν ἐκ τῆς πρὸς τὸ ψυχρὸν ὁμιλίας ἐπεκτήσατο, πρὸδηλον πάντως· ὅτι δ', εἰ νικηθεῖη πρὸς τῆς ἑξωθεν ψύξεως ἢ ἔμφυτος αὐτοῦ θερμότης, ἀναγκαῖον αὐτίκα τεθνάναι, καὶ τοῦτ' οὐδεὶς ἀγνοεῖ.

Because, on the one hand, if it survives and suffers no harm, it is clear at any rate that it has both demonstrated the strength of its own nature and has gained in addition further strength from the contact with the cold. On the other hand, no one is unaware of the fact that, if the innate heat of the infant were to be overcome by the external cold, it will inevitably die immediately.²⁶

The interpretation of φύσις as “nature” in the sense of “constitution” becomes very clear when he says that the “strength of its own nature” (“φύσεως [...] ῥώμην”) would be shown and even improved by the treatment—if it survives. Galen interprets this custom of the Germanoi in a medical way so that it fits into his narrative contexts. Based on the given information, we cannot tell whether or not this is true and what the intention of the Germanoi was; we are left

with the information that the author gives us. Galen interprets the custom based on his theoretical background. The keywords “heat” and “cold” hint at the Hippocratic theory of the four bodily humors which are connected to the four elements and the four qualities of hot, cold, wet, and dry. This theory was treated in the tractate *De natura hominis*. Illness is caused by an imbalance of these humors.²⁷ Therefore, the cold of the river can either strengthen or kill the—hot—child. The potential gain of thick and hard skin is for Galen not worth the risk:

τίς οὖν ἂν ἔλοιτο νοῦν ἔχων καὶ μὴ παντάπασιν ἄγριος ὢν καὶ Σκύθης εἰς τὴν τοιαύτην πείραν ἀγαγεῖν αὐτοῦ τὸ παιδίον, ἐν ᾗ θάνατός ἐστιν ἢ ἀποτυχία, καὶ ταῦτα μὴδὲν μέγα τι μέλλον ἐκ τῆς πείρας κερδανεῖν; ὄνῳ μὲν γὰρ ἴσως ἢ τινι τῶν ἀλόγων ζώων ἀγαθὸν ἂν εἴη μέγιστον, οὕτω πυκνὸν καὶ σκληρὸν ἔχειν δέρμα, ὥς ἀλύπως φέρειν τὸ κρύος· ἀνθρώπῳ δέ, λογικῷ ζῳῳ, τί ἂν εἴη μέγα τὸ τοιοῦτον; οὐδὲ γὰρ εἰς ὑγίαν ἀπλῶς οὕτως λέγων ἂν τις ἐπιτήδειον ὑπάρχειν τὸ πυκνότατον καὶ σκληρότατον δέρμα δεόντως ἂν εἴποι.

Who then, in his right mind, who was not a total savage and a Scythian, would choose to subject his own infant to such a test in which failure means death and nothing of significance will be gained from surviving the test? Perhaps it might be a great good for an ass or some of the other irrational animals to have a thick and hard skin so as to be able to bear the cold without distress, but for man, a rational animal, what would be great about such a thing? Speaking purely and simply of health, no one

25 LSJ. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, s.v. φύσις.

26 Galen, *Hygiene*, I.10.

27 Nutton, “Galen of Pergamum.”

would be obliged to say that the thickest and hardest skin is needed.²⁸

Galen ends the passage with refuting the custom as dangerous and unnecessary, so that only a barbarian would do it. The barbarian is here characterized as “savage” (ἄγριος) and the reference to the Scythians serves the same purpose. The information on the Germanoi is not only found in Galen’s *Hygiene*, but also in a work by the less famous physician Soranus of Ephesus, on which Galen’s passage was probably based.

SORANUS OF EPHEBUS (FLOURISHED C. 100)

Soranus of Ephesus was a physician in Rome around 100. He wrote a work *Περὶ γυναικείων παθῶν* (*Peri gynaikeiōn pathōn*, *On Diseases of Women*) where he deals in great detail with the care of infants:

Μετὰ δὲ τὴν ὀμφαλοτομίαν οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ὡς οἱ Γερμανοὶ καὶ Σκύθαι, τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἰς ψυχρὸν ὕδωρ καθαῖσι τὸ βρέφος στερεοποιήσεως χάριν καὶ <τοῦ> τὸ μὴ φέρον τὴν ψύξιν, ἀλλὰ πελίουμενον ἢ σπώμενον ὡς οὐκ ἄξιον ἐκτροφῆς ὃν ἀπολέσθαι. τινὲς δὲ οἰνάλημ, τινὲς δὲ καθαρῷ λούουσιν οἶνω, τινὲς δὲ οὖρῳ παιδὸς ἀφθόρου, τινὲς δὲ μυρσίην λεπτῇ συμπεπασμένον ἢ κηκίδι. τούτων δὲ ἕκαστον ἡμεῖς ἀποδοκιμάζομεν.²⁹

After omphalotomy, the majority of the barbarians, as the Germans and Scythians, and even some of the Hellenes, put the newborn into cold water in order to make

it firm and to let die, as not worth rearing, one that cannot bear the chilling but becomes livid or convulsed. And others wash it with wine mixed with brine, others with pure wine, others with the urine of an innocent child, while others sprinkle it with fine myrtle or with oak gall. We, however, reject all of these.³⁰

We can clearly see that this (or a closely related text) must be the source for Galen. Soranus mentions among the barbarians the Germanoi and the Skythai. He mentions that “even some of the Hellenes” practice it. We saw that Galen felt that this needed an excuse or explanation: Greeks who do not own bathrooms.

Soranus’ interpretation of the custom is that it makes the strong infants stronger and that it makes it possible to distinguish between the strong infants worth rearing and the weak infants not worth rearing. The selection process seems to be purely physical. Like Galen, he denounces the custom as something barbarians do and not civilized people.

ARISTOTLE (384–322 BCE)

When we ask of the source value of this passage for this behaviour being a Germanic custom, we need to take into consideration that we find a similar passage in Aristotle, *Politics*, VII.1336a:

XV. Γενομένων δὲ τῶν τέκνων οἶεσθαι δεῖ μεγάλην εἶναι διαφορὰν πρὸς τὴν τῶν σωμάτων δύναμιν τὴν τροφήν, ὅποια

28 Galen, *Hygiene*, I.10.

29 Soranus, *Gynaeciorum libri IV*, II.viii.12.

30 Soranus, *Gynecology*, 82.

τις ἂν ᾗ. φαίνεται δὲ διὰ τε τῶν ἄλλων ζώων ἐπισκοποῦσι καὶ διὰ τῶν ἐθνῶν οἷς ἐπιμελὲς ἐστὶν ἄγειν εἰς τὴν πολεμικὴν ἔξιν ἢ τοῦ γάλακτος πληθύνουσα τροφή μάλιστ' οἰκεία τοῖς σώμασιν, αἰνότερα δὲ διὰ τὰ νοσήματα. ἔτι δὲ καὶ κινήσεις ὅσας ἐνδέχεται ποιῆσθαι τηλικούτων συμφέρει. πρὸς δὲ τὸ μὴ διαστρέφεσθαι τὰ μέλη δι' ἀπαλότητα χρῶνται καὶ νῦν ἓνια τῶν ἐθνῶν ὀργάνοις τισὶ μηχανικοῖς ἃ τὸ σῶμα ποιεῖ τῶν τοιούτων ἀστραβές. συμφέρει δ' εὐθύς καὶ πρὸς τὰ ψύχη συνεθίζειν ἐκ μικρῶν παίδων, τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς πολεμικὰς πράξεις εὐχρηστότατον. διὸ παρὰ πολλοῖς ἐστὶ τῶν βαρβάρων ἔθος τοῖς μὲν εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γινόμενα ψυχρόν, τοῖς δὲ σκέπασμα μικρὸν ἀμπίσχειν, οἷον Κελτοῖς. πάντα γὰρ ὅσα δυνατόν [ἐθίζειν] εὐθύς ἀρχομένων βέλτιον ἐθίζειν μὲν, ἐκ προσαγωγῆς δ' ἐθίζειν εὐφυῆς δ' ἢ τῶν παίδων ἔξιν διὰ θερμότητα πρὸς τὴν τῶν ψυχρῶν ἀσκησιν.

XV. When the children have been born, the particular mode of rearing adopted must be deemed an important determining influence in regard to their power of body. It appears from examining the other animals, and is also shown by the foreign races that make it their aim to lead to the military habit of body, that a diet giving an abundance of milk is most suited to the bodies of children, and one that allows rather little wine because of the diseases that it causes. Moreover it is advantageous to subject them to as many movements as are practicable with children of that age. To prevent the limbs from being distorted owing to softness, some races even now employ certain mechanical appliances that keep the bodies of infants from being twisted. And it is also advantageous to accustom them at once from early childhood to cold, for this is most useful both for health and with a view to military service.

Hence among many non-Greek races it is customary in the case of some peoples to wash the children at birth by dipping them in a cold river, and with others, for instance the Celts, to give them scanty covering. For it is better to inure them at the very start to everything possible, but to inure them gradually; and the bodily habit of children is naturally well-fitted by warmth to be trained to bear cold.³¹

Aristotle, *Politics*, VII–VIII, deals with the ideal state and the education of its citizens, so the context is different, but the motif seems to be the same. Unlike Galen and Soranus, however, Aristotle approves the exposure of children to cold for inurement, which he deems useful for health and to make the child fit for future military service. He interprets the non-Greek custom of dipping newborns into cold rivers in this context and uses it to strengthen his argument.

The motif lives on in Virgil, *Aeneid*, IX.601–604, when the Italian Numanus asks Ascanius, son of the Trojan Aeneas:

quis deus Italiam, quae vos dementia
adegit?
non hic Atridae nec fandi fictor Ulixes:
durum a stirpe genus natos ad flumina
primum
deferimus saevoque gelu duramus et undis.

What god, what madness, has driven you to Italy? Here are no sons of Atreus, no fable-forging Ulysses! A race of hardy stock, we first bring our newborn sons to the river, and harden them with the water's cruel cold.³²

31 Aristotle, *Politics*.

32 Virgil, *Aeneid*.

Numanus characterizes the Trojans as weak with these words. For the reader though, he may reveal himself as a barbarian. The motif is here transferred to Italians to characterize them in contrast to the noble Trojans which will become the ancestors of Augustus who commissioned Virgil's *Aeneid*.

In his *Life of Lycurgus* 16,2, Plutarch (c. 45–120), tells about two customs of the Spartans. The Spartans are not unlike the Germanic tribes known for their rigor and prowess. These customs fall within the same complex of ideas: 1) the exposure of weak or disabled infants by the elders of the tribe; 2) the bathing of the newborn with wine by the mother as a test for their constitution. Xenophon (c. 430 BCE–c. 354 BCE), *Constitution of the Lacedaemonians*, II.4, also deals with the child-rearing of the Spartans describing in detail all kinds of cruel treatments meant for hardening, among them—as maybe the least cruel thing—dressing them in the same clothes for summer and for winter to make them tolerate heat and cold. Bathing in cold water though, is not mentioned. Xenophon refers for these customs to the educational system of Lycurgus (II.1).

Again in contrast to Galen and Soranus, neither Aristotle nor Virgil mention Germanic people, so that we have to wonder if this attribution is a later addition. Aristotle mentions the Celts but not for the dipping of newborns into cold water but only for the exposure to cold air. Similar ideas are ascribed to the educational philosophy of the probably legendary Spartan lawgiver Lycu-

gus. What all authors have in common is that they interpret the custom as inurement that means in a physical sense, be it medical or for rearing a military elite. There is no hint of a religious background given, whereas *Wasserweihe* was often thought to be a *rite de passage*.³³

THE WATER ORDEAL AT THE RHINE

The quoted passages by Galen and Soranus are further brought into the discussion on the assumed Celtic water ordeal at the river Rhine. This water ordeal is known primarily through Greek sources of the fourth and fifth centuries. The shared content of these passages is that the Celts would use the river Rhine as an ordeal to distinguish legitimate and illegitimate children. The river would return legitimate children to their mothers but keep the illegitimate ones.

These texts are compared to the passages discussed above, to the more widely known Galen passage in particular. The earliest source is probably a panegyric (Julianus, *oratio* 2, 25, 81 d–82 a) by the later emperor Julian dated between 356 and 359.³⁴ Some of the sources are difficult to date. An epigram of the *Anthologia Palatina* (9.125 [Hofeneder 101 T 1]) was sometimes thought to be a much earlier source (around 200 BCE) but is now dated to the fourth century on linguistic

33 On the passages by Aristotle, Vergil, Plutarch, and Xenophon see Wöhrle, “Aristote.”

34 Hofeneder, *Religion der Kelten*, III, 257.

and metrical grounds.³⁵ It might further be no epigram at all but a fragment of a verse epic. The ordeal is generally attributed to Celts except for Paradoxographus Vaticanus (nr. 17 = p. 336 Giannini [Hofeneder 77 T 1]) who ascribes it to Germanoi.³⁶

These texts are clearly from a different tradition than the ones discussed before.³⁷ They clearly state that the purpose of the ritual is an ordeal. Therefore, Hofeneder rightly assumes that these passages do not refer to the same custom as the passages by Soranus and Galen because of the different purposes of the dipping into cold water.³⁸ Hofeneder further follows Mario Lentano, who, in a very comprehensive study, revealed that the ordeal at the Rhine is nothing but a popular literary motif that is derived from the passage by Aristotle discussed above.³⁹

CONCLUSION

The Greek source texts by Galen and Soranus deal with the dipping of newborn children into cold water in a medical context. Galen seems to know about the custom from Soranus. Four hundred fifty years before Soranus, Aristotle tells about the same custom. Although the context is not the same, in all cases, the custom is interpreted as inurement, which means the act is interpreted as physical/medical and not religious.

This short paper did not have the intention to prove or disprove the existence of *Wasserweihe*, a concept which certainly needs re-evaluation. What it did intend though is to take away the evidence by “classical authors” as de Vries called it, which seemed to ground the presumed custom in classical antiquity and make it unchallengeable.

Ultimately, we cannot know if the information that the Greek authors provide has any base in reality and to whom it referred and when. As the example of Aristotle shows, the motif was known and used at least between the fourth century BCE and the third century CE. Apart from this vagueness, there are other things to consider when dealing with Greek sources.⁴⁰ Not all authors of antiquity could distinguish between Keltioi and Germanoi. Often Germanoi are associated with other ‘barbaric’ peoples like the Scythians that are known from literature, e.g., from Herodotus. There are also certain *topoi* and patterns of thought to consider: the opposition between Greeks and barbarians, which means between civilized societies and uncivilized societies. Another thought pattern would be climatic determinism, according to which the cold climate and the hard living conditions caused by it influenced the wild character of the peoples of the north. Hippocrates of Kos (c. 460–370 BCE) may have been the inventor of this theory. In his work *On Airs, Waters, Places* (Περὶ ἀέρων,

35 Hofeneder III, 268–70.

36 For the full discussion, see Hofeneder III, 257–67.

37 The difference was first identified by Wöhrle, “Aristote.”

38 Hofeneder III, 258.

39 Hofeneder; Lentano, “Germani.”

40 For these considerations that are only outlined in this paragraph, see Walther, “References.”

ὑδάτων, τόπων; *Perí aérōn, hydátōn, tōpōn; De aere aquis locis*) he deals extensively with the influence of the climate on the physical and mental constitution and with the differences between peoples in Asia and Europe based on this influence. This seems relevant in the context of these passages. One can speculate that the common source for Galen, Soranus, and Aristotle could possibly be found in the *Corpus Hippocraticum*.

To conclude, the passages by the Greek authors Soranus and Galen do not support the assumption of a religious ritual of *Was-serweihe*, may it have been a pagan baptism or something else. For the Greek authors, the custom that they describe is apparently always understood physically in a medical context. This may, of course, be an *interpretatio Graeca*.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- Aristotle. *Politics*. Edited by Harris Rackham. Reprinted. The Loeb Classical Library 264. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Galen. *Hygiene*. Edited by Ian Johnston. 2 vols. Loeb Classical Library 535, 536. New edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- Harðar saga*. Edited by Sture Hast. Copenhagen: Munksgaard, 1960.
- Hippocrates. *Hippocrates*. Vol. 1. Edited and translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical

Library 147. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Plutarchus. *Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Edited and translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 46. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Soranus of Ephesus. *Sorani Gynaeciorum libri IV, De signis fracturarum, De fasciis, Vita Hippocratis secundum Soranum*. Edited by Johannes Ilberg. Corpus medicorum Graecorum 4. Leipzig: Teubner, 1927.

---. *Soranus' Gynecology*. Translated by Owsei Temkin, with the assistance of Nicholson J. Eastman, Ludwig Edelstein, and Alan F Guttmacher. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

Virgil. *Aeneid: Books 7–12. Appendix Vergiliana*. Translated by H. Rushton Fairclough. Revised by G. P. Goold. Rev. ed. Loeb Classical Library 64. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Xenophon. *Hiero. Agesilaus. Constitution of the Lacedaemonians. Ways and Means. Cavalry Commander. Art of Horsemanship. On Hunting. Constitution of the Athenians*. Edited and translated by Edgar C. Marchant. Loeb Classical Library 183. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

SECONDARY SOURCES

Biblíá 21. aldar – 2007. *Biblíán. Heilög ritning. Gamla testamentið ásamt apókryfju bókunum. Nýja testamentið. Hið íslenska biblíufélag*. JPV útgáfa, 2017. Accessed July 18, 2020. <https://biblián.is/biblián/>.

- Cirilli, René. "Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par Ordalle." *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 3, no. 1 (1912): 80–88. DOI:10.3406/bmsap.1912.8499.
- Dictionary of Old Norse Prose*. Edited by Al-dís Sigurðardóttir et al. Copenhagen: University of Copenhagen. Accessed July 18, 2020. <https://onp.ku.dk/onp/onp.php?>.
- Grimm, Jacob. *Deutsche Rechtsalterthümer*. 2nd ed. Göttingen: Dieterich, 1854.
- Guðbrandur Þorláksson et al. *Biblía það er öll heilög ritning*. Hólar: Hólaprent, 1584. Accessed July 18, 2020. <https://biblian.is/gudbrandsbiblia/>.
- Hofeneder, Andreas. *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen: Sammlung, Übersetzung und Kommentierung I-III*. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Bd. 59, 66, 75. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005–2011.
- Hultgård, Anders. "Wasserweihe." In *Germanische Altertumskunde Online*. Berlin: de Gruyter, 2010 (= *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 33, 2006). Accessed July 18, 2020. https://www.degruyter.com/view/GAO/RGA_6376?rskey=HNOogf&result=1&dbq_0=%22Wasserweihe%22&dbf_0=gao-title&dbt_0=title.
- Johansson, Karl G. "Rígsþula och Codex Wormianus: Textens funktion ur ett kompilersperspektiv." *alvíssmál* 8 (1998): 67–84.
- Eddukvæði*. Edited by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason. Reykjavík: Híð Íslenska Fornritafélag, 2014.
- Kluge, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 23rd ed. Edited by Elmar Seebold. Berlin: de Gruyter, 1999.
- Lentano, Mario. "I Germani e l'ordalia del Rheno, un mito etnografico." *Invigilata Lucernis* 28 (2006): 109–31.
- LSJ. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Edited by Maria Pantelia. Irvine, CA: University of California Irvine, The Thesaurus Linguae Graecae, 2011. Accessed July 18, 2020. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1>
- Maurer, Konrad. *Ueber die Wasserweihe des germanischen Heidenthumes*. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse: Abhandlungen 15,8: Abth. 3. Munich: Verlag der Akademie, 1881.
- Nutton, Vivian. "Galen of Pergamum," in: Brill's *New Pauly*, Antiquity volumes edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider. English Edition by Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by Manfred Landfester. English edition by Francis G. Gentry. First published online: 2006. DOI: 10.1163/1574-9347_bnp_e417950.
- Perkow, Ursula. "Wasserweihe, Taufe und Patenschaft bei den Nordgermanen." Phil. Diss., University of Hamburg, 1972.

- See, Klaus von. “Disticha Catonis und Hávamál.” *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache* 94 (1972): 1–18.
- , Beatrice La Farge and Katja Schulz, with the assistance of Simone Horst and Eve Picard. *Kommentar zu den Liedern der Edda: Band 1/I+II: Götterlieder*. Heidelberg: Winter, 2019.
- Simek, Rudolf. “Die Wasserweihe der heidnischen Germanen.” Diplomarbeit, Universität Wien, 1979.
- Vries, Jan de. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2 vols. 3rd edition. *Grundriss der germanischen Philologie* 12. Berlin: de Gruyter, 1970.
- . *Altnordische Literaturgeschichte. Band I: Vorbemerkungen – Die heidnische Zeit – Die Zeit nach der Bekehrung bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts*. 2nd rev. ed. Berlin: de Gruyter, 1964.
- Walther, Sabine Heidi. “Sources in Greek,” in *The Pre-Christian Religions of the North. Written Sources*. Edited by John McKinnell. Turnhout: Brepols, forthcoming.
- Wöhrle, Georg. “Aristote, Politique VII, 17, 1336 a 12 sqq. une coutume barbare.” *Revue des Études Grecques* 104 (1991): 564–67. DOI:10.3406/reg.1991.2525.

MYTHOS UND MISSVERSTÄNDNIS

Stefan Zimmer

Bonn

„MYTHOS“ IST EINE GRUNDFORM des menschlichen Denkens. Ein Mythos¹ erzählt eine Geschichte, die etwas erklärt: vielfältigste Phänomene, die der unmittelbaren Anschauung Rätsel aufgeben oder zumindest Fragen stellen, deren Antworten nicht auf der Hand liegen. Nicht zu unrecht hat man daher den Mythos oft eine Art ‚vorwissenschaftliche Wissenschaft‘ genannt. Er ist eben ein Versuch, auf erzählerische Weise Sinn und Ordnung in die Welt zu

bringen. Der Mensch erträgt es bekanntlich nur schwer, etwas nicht zu wissen. Es gehört wohl zur Natur des Menschen, daß er bzw. sie immer wissen will, warum etwas so ist und nicht anders, worauf Phänomene aller Art beruhen, wie sich alles erklärt. Das menschliche Bedürfnis nach Verständnis fordert Erklärungen; es ist außerordentlich stark, denn für fast alle Menschen ist es sehr schwer, ja beinahe unerträglich, mit „offenen Fragen“ zu leben (daher die Attraktion der sog. ‚einfachen‘ Lösungen). Dies mag eine der Wurzeln von Poesie (im weitesten Sinne) sein – dieser Aspekt kann hier aber nicht weiter erörtert werden.

1 In diesem kurzen sprachwissenschaftlichen Beitrag kann nicht näher auf den Begriff des Mythos eingegangen werden – dazu gibt es unübersehbar viel Literatur aus philologischer, folkloristischer oder auch theologischer Sicht. Die umgangssprachliche Verwendung i.S. von ‚unwahrer Geschichte‘ o.ä. bleibt hier fern.

Vor der Entstehung der Wissenschaft gab es nur eine Möglichkeit, mit Nichtwissen fertig zu werden: die Erdichtung einer Geschichte, die eine (den Umständen entsprechend akzeptable) Erklärung dafür anbietet, warum und wie etwas geschehen ist oder immer noch geschieht. Diese Erzählungen, vom hohen Götter- und Heldenmythos bis zum schlichten Volksmärchen, werden von der Tradition weitergegeben, weiter entwickelt und immer wieder neu angepaßt und gedeutet. Unser Jubilar hat vielfach über Themen aus diesem Bereich gearbeitet und insbesondere die skandinavische Mythologie durch zahlreiche Publikationen erhellt.

Hier soll nur ein kleiner Bereich beleuchtet werden, nämlich die Entstehung von Mythen aus sprachlichen Mißverständnissen. Vielfach handelt es sich nämlich bei epistemischen Herausforderungen um sprachliche Erscheinungen: Nicht mehr geläufige, also dunkle Wörter oder ungebrauchliche Wendungen sind bereits unverständlich geworden.² Einerseits führt schon

der ‚normale‘ Sprachwandel dazu, daß viele Wörter undurchsichtig werden oder aus vielerlei Gründen außer Gebrauch kommen; andererseits sind – jedenfalls in den älteren³ indogermanischen Sprachen – erhebliche Teile des Wortschatzes von vornherein uneindeutig, nämlich die Komposita (v.a. Nominalkomposita, und darunter insbesondere Determinativkomposita, deren Vorderglieder bekanntlich in jedem denkbaren logischen Verhältnis zum Hinterglied stehen können).⁴

Die aus Erklärungsversuchen hervorgegangen Mythen waren (und sind) oftmals enorm wirkungskräftig, man denke z.B. an die christliche Mariologie, die auf einer hellenistischen Fehlübersetzung des hebr. Wortes *‘almāh* „junge Frau“ (Jes 7,14) durch *parthénos* in der Septuaginta beruht, die die Vulgata mit *virgo* übernommen hat (man hat die Bedeutung auf „virgo intacta“ verengt); oder die Geschichte von der ‚babylonischen Sprachverwirrung,‘ die den Namen der Stadt

2 Auf mißbräuchliche Verwendung zu politischen Zwecken gehe ich hier nicht weiter ein. Traurige Berühmtheit hat hier der (anfangs des 19. Jh. noch schlicht auf unzureichender Kenntnis beruhende) Gebrauch von „Arier, arisch“ für „indogermanisch“ (oder gar nur „nordisch“) gefunden. Die einzigen „Arier“ (= Sprecher indoarischer Sprachen) im Deutschland der NS-Zeit waren die verfolgten „Zigeuner“ (der Name kommt aus byz.-ngr. *Atsinganoi*; heute offiziell, aber nicht ausreichend präzise, da die große Gruppe der Kalderasch unterschlagend, „Sinti und Roma“ genannt), frz. *tsiganes*, engl. *gypsies* (eig. „Ägypter,“ weil die Zuwanderer bei ihrem ersten Auftreten in Europa vorgaben, aus Ägypten vertriebene Christen zu sein).

3 Das gilt ebenso für diejenigen mittelalterlichen und modernen Sprachen, in denen Komposita weiterhin lebendig sind, wie z.B. die germanischen, keltischen und slavischen.

4 Die strukturelle Identität von *Schweineschnitzel*, *Paprikaschnitzel* und *Jägerschnitzel* (usw.) bietet bisweilen nicht nur Lernern Anlaß zu Heiterkeitsausbrüchen oder Mißverständnissen. Ähnliches gilt auch für Bahuvrihi-Komposita, die nicht mit einem zusätzlichen Adjektiv-Suffix erweitert sind, vgl. etwa *Blaustrumpf* vs. *Blaufuchs* und *Rotkopf* vs. *Rotwein*. Das erklärt die außerhalb der Dichtersprache so häufige formale Disambiguierung, etwa durch *-ig*: *dickköpf-ig*, *langarm-ig* (ähnlich auch in anderen Sprachen, u.a. im Kymrischen, vgl. Zimmer, *Welsb Word-Formation*, 153–56).

Bāb-ilu „Tor/Haus der Götter“ als „Verwirrung“ fehlgedeutet hat.⁵

Nicht alle nach heutigem Verständnis unrichtigen Deutungen haben den Rang eines Mythos erreicht. Vieles bleibt einfach märchenhaft, Sage, erzählerisches Spiel oder unverbindlicher Vorschlag. Manches aber erringt einen festen Platz im kulturellen Gedächtnis der Sprachgemeinschaft, im System der Welterklärung oder in der literarischen Konvention. Einiges davon sei hier meinem geschätzten Kollegen und Freund zur Erheiterung, gleichsam als Dekoration seiner Ehrengabe dargeboten.

I

Die *Sintflut* wurde im Deutschen gern als „Sündflut“ erklärt: Die gewaltige Flut sei die Strafe Gottes für das Übermaß menschlicher Sünden gewesen.⁶ In der Erzählung von Noah (bzw. Ut-napishtim in der babylonischen Vorlage) wird die Katastrophe genau so begründet. Die Geschichte⁷ beruht auf historischen Überschwemmungen, die im Zweistromland archäologisch gut belegt sind; ihre theologische Ausdeutung liegt ganz

nahe und wurde ja auch von den Juden übernommen. Dennoch ist die alte Bezeichnung in den german. Sprachen anders: Das Vorderglied von ahd. *sin-fluot* hat nichts mit „Sünde“ zu tun, sondern wird als Präfix mit der Bedeutung „andauernd, umfassend“ erklärt (vgl. got. *sin-teins* „täglich“, as. *sin-nahti* „ewige Nacht“, an. *sí-* usw. „dauernd“ gegenüber ahd. *sunta* „Sünde“).⁸ Die Volksetymologie ist jedoch immer noch lebendig, wie manche(r) Leser(in) vielleicht noch aus dem Religionsunterricht in der Volksschule weiß.

II

Recht bekannt ist auch die Namensage der Langobarden (bei Paulus Diaconus), die zudem allgemein als sprachhistorisch korrekt betrachtet wird. Ihr eigentlicher oder älterer Name war wohl (latinisiert) *Winnili* (auch *-es*). Die Sage erklärt, warum sie nun „Langbärte“ genannt werden: Das kleine Volk der Winniler wird von den Brüdern Ybor und Agio zusammen mit ihrer Mutter Gambara regiert. Sie werden von den Wandalen herausgefordert, entweder Tribut zu zahlen oder gegen sie zu kämpfen. Die Wandalen rufen Wodan⁹ an, der antwortet, er werde denjenigen den Sieg geben, die er bei Sonnenaufgang zuerst sehe. Ybor, Agio und Gambara wenden sich an dessen Gemahlin Freya mit

5 Eher harmlose Folgen hatte die falsche Übersetzung von Ex 34,29 in der Vulgata, wo hebr. *qāran* mit *cornuta* statt *coronata* wiedergeben wurde: so trägt Michelangelo Moses Hörner statt Strahlen. Ähnlich erklärt sich das „Kamel“, das Mt 19,24 durch ein Nadelöhr gehen soll (statt richtig „Schiffstau“).

6 Umfängliches Belegmaterial, auch für die Umdeutung, ist in Grimm und Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 20: 1168–1171 verzeichnet.

7 Reiche Parallelen in den Überlieferungen vieler Völker der Erde zeigen, daß es sich nicht um spezifisch mesopotamisches oder semitisches Erzählgut handelt.

8 Wegen des Pflanzennamens *Singrün*, ae. *singrēne*, an. *sigræn* usw. setzt man gewöhnlich ein germ. **sin-* „immer“ an, das zu idg. **sem-* „ein(s)“ gestellt wird. Ausführlich zu **sem-* jetzt Dunkel, *Lexikon der indogermanischen Partikeln und Pronominalstämme II*, 671–78.

9 Das G- für W- im lat. Text ist schon romanische Orthographie.

der Bitte um Beistand. Freya rät, die Frauen der Winniler sollten ihre Haare lösen und so im Gesicht tragen, daß es wie Bärte aussehe; so sollten sie sich morgens mit den Männern aufstellen. In der Früh weckt sie dann Godan, der bei diesem seltsamen Anblick ganz erstaunt fragt: „Wer sind (denn) diese Langbärte?“, worauf Freya antwortet: „So wie Du ihnen den Namen gegeben hast, gib ihnen auch den Sieg!“¹⁰ Nicht nur die Durchsichtigkeit des neuen Namens, sondern auch die

Einfachheit (und für uns: die Märchenhaftigkeit) der Deutung suggeriert, daß hier vermutlich ein nicht mehr verstandener Name (oder Beiname) erklärt werden sollte. Leider hat die germanistische Forschung bisher keine diskutable Alternative zu der traditionellen Deutung vorgelegt.¹¹

III

Ein dritter Beleg aus der Germania ist das eddische Schiff *Naglfar*, das lt. Snorri (Gylfaginning 50) aus den ungeschnittenen Nägeln der Toten gebaut ist. In ihm fahren die Feinde der Götter zur letzten Schlacht. Die moderne Forschung hat darin bald eine Erklärung für weitverbreitete Totenbräuche erkannt, die die Wortform **nagl-* (im Germanischen ist das Lexem sonst nur ohne *-g-* belegt, vgl. got. *naus* „Toter“, *nawis* „tot“, an. *nár* „Leiche“ usw.) mit dem gängigen *nagl* (m) „Fingernagel“ gleichgesetzt hat. Es gehört aber zu der bestens bezeugten idg. Wurzel **nēk-* „umkommen, verschwinden.“¹² *Nagl-far* ist also der „Totenbringer“ und kein „Fahrzeug aus Fingernägeln.“

10 *Origio gentis Langobardorum* [cap. 1.]: „Est insula qui dicitur Scadanan, quod interpretatur excidia, in partibus aquilonis, ubi multae gentes habitant; inter quos erat gens parva quae Winnilis vocabatur. Et erat cum eis mulier nomine Gambara, habebatque duos filios, nomen uni Ybor et nomen alteri Agio; ipsi cum matre sua nomine Gambara principatum tenebant super Winniles. Moverunt se ergo duces Wandalorum, id est Ambri et Assi, cum exercitu suo, et dicebant ad Winniles: ‚Aut solvite nobis tributa, aut praeparate vos ad pugnam et pugnate nobiscum.‘ Tunc responderunt Ybor et Agio cum matre sua Gambara: ‚Melius est nobis pugnam praeparare, quam Wandalis tributa persolvere.‘ Tunc Ambri et Assi, hoc est duces Wandalorum, rogaverunt Godan, ut daret eis super Winniles victoriam. Respondit Godan dicens: ‚Quos sol surgente antea videro, ipsis dabo victoriam.‘ Eo tempore Gambara cum duobus filiis suis, id est Ybor et Agio, qui principes erant super Winniles, rogaverunt Fream, uxorem Godam, ut ad Winniles esset propitia. Tunc Freya dedit consilium, ut sol surgente venirent Winniles et mulieres eorum crines solutae circa faciem in similitudinem barbae et cum viris suis venirent. Tunc luciscente sol dum surgeret, giravit Freya, uxor Godan, lectum ubi recubebat vir eius, et fecit faciem eius contra orientem, et excitavit eum. Et ille aspiciens vidit Winniles et mulieres ipsorum habentes crines solutas circa faciem; et ait: ‚Qui sunt isti longibarbae?‘ Et dixit Freya ad Godan: ‚Sicut dedisti nomen, da illis et victoriam.‘ Et dedit eis victoriam, ut ubi visum esset vindicare se et victoriam haberent. Ab illo tempore Winnilis Langobardi vocati sunt.“

11 Vgl. Nedoma, „Langobarden“, 51.

12 Der Jubilar möge es mir nachsehen, daß ich seine allzu kurze Bemerkung „nagl- aus nā“ (Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 286a) nicht verstehe. Got. *naus* „Toter“ und an. *nár* „Leiche“ < germ. **nawi-z* < vorg. **nóhy-i-s*, got. *nawis* „tot“ < **nóhy-ji-s*; aber nord. *nagl-* mit grammatischem Wechsel (denn das Adjektivsuffix ist im Vorgerman. betont) < **nay-lá-* (mit Abtönung der Wurzelsilbe), vgl. gr. *nek-ró-s* (mit *-e-*stufigem Stamm).

IV

Der Kult um das sog. ‚Schweiß Tuch der Veronica‘ geht auf eine griech.-lat. Umdeutung eines makedonischen Frauennamens zurück. Die Tochter des Königs Abgar von Edessa in Syrien¹³ (zu Anfang des 1. Jh.) hieß Βερενίκα (in syr. Schreibung *brnyqy* und *brnyq*). Das ist nach Ausweis des B- ein makedonischer¹⁴ Name, griechisch müßte er mit Φ- anlauten (bekannter ist die attizistische Form *Berenice*, u.a. als Name eines Sternbilds). Durch den sagenhaften Austausch von Briefen zwischen Jesus und Abgar wurde auch seine Tochter in die frühchristliche Mythographie einbezogen. Das griech. Beta wurde längst als Spirans ausgesprochen, so daß die lat. Form **Verenica* o.ä. sein sollte. Sie wurde jedoch unter Bezug auf das sagenhafte Bildnis Jesu, das Abgar in Auftrag gegeben haben soll, etwas gewaltsam zu *Veronica* umgestaltet mit deutlicher Anspielung auf ‚vera icon‘ = das ‚wahre Abbild,‘ das eben jenes Gemälde sein soll¹⁵ bzw. nach jüngerer Erklärung, das bekannte ‚Schweiß Tuch.‘¹⁶

13 Heute Urfa in der gleichnamigen türkischen Provinz.

14 Der Name ist mehrfach im ptolemäischen Ägypten belegt. Die makedonische Form ist wenig verwunderlich angesichts der starken Alexander-Tradition im Umkreis der Diadochenstaaten. Makedonisch war wohl eine der zahlreichen (meist nur spärlich dokumentierten) balkanindogermanischen Sprachen, sicher kein griechischer Dialekt. Das stärkste Argument dafür ist, daß es den – typisch urgriechischen – Lautwandel idg. Media aspirata > Tenuis aspirata nicht mitgemacht hat.

15 Näheres zur Überlieferung findet sich im *Lexikon des Mittelalters* VIII, 1569 (und 1481).

16 Die verschiedenen Versionen der Legende(n) brauchen hier nicht erörtert zu werden; ihr sprachlicher Kern ist stets derselbe.

V

Die ‚lange Hand‘ des Königs ist ein weitverbreitetes Bild in der Herrscher-Panegyrik.¹⁷ Sie ist aber nicht nur metaphorisch verstanden worden, wie sowohl Bildwerke wie mythische Erzählungen zeigen.

1

Jedem Touristen in Südostasien fallen die überlangen Arme auf, die den stehenden Buddha in der traditionellen Darstellung¹⁸ auszeichnen. Eine kunsthistorische Deutung wie im Falle des christlichen Heiligen Scheins, der aus den antiken Abdeckplatten gegen Taubendreck entstanden ist, kenne ich nicht, wohl aber eine schöne sprachlich-kulturgeschichtliche. Zu den klassischen Herrscherattributen weltweit gehört die über das Gewöhnliche hinausgreifende Macht. Da liegt es nahe, daß Dichter, die ja im Dienste der Herrscher unablässig neue Epitheta zu deren Verherrlichung erfinden müssen, auf „weitreichende Arme,“ „starke Hände“ usw. verfallen. In vielen Sprachen sind die Begriffe „Hand“ und „Arm“ bzw. auch „Fuß“ und „Bein“ nicht oder nicht unserem modernen

17 Vgl. noch Shakespeare, *Richard II*, Akt 2, Szene 1: 11-13: ‚Is not *my arm of length* / that reaches from the restful English court / as far as Calais to mine uncle’s head?‘ und Goethe in ‚Ferne‘ (Frankfurter Ausgabe Bd. I: 319): „Königen, sagt man, gab die Natur vor andern Geborenen / *eines längeren Arms* weithinaus fassende Kraft“ (mit einer witzigen persönlichen Fortsetzung).

18 Zu den verschiedenen Listen der *buddhalakṣaṇas*, der typischen Merkmale des Buddha vgl. Shimin & Klimkeit, *Das Zusammentreffen mit Maitreya*, 306). Sie stammen aus der indischen Tradition der ‚Merkmale eines großen Mannes.‘

anatomischen Verständnis entsprechend voneinander geschieden. „Lange Arme“ sind daher ein typisches Merkmal für einen Mächtigen, das der Buddha aus seinem früheren weltlichen Leben als Prinz ebenso mitgenommen hat in sein Wirken als Lehrer wie die langen Ohrläppchen, die verraten, daß er als Kind und Jugendlicher schwere Juwelen getragen hat.

2

„Mit einer langen Hand“ ist auch stehendes Beiwort des irischen Gottes Lug *lámfbada*,¹⁹ (LU ed. o’Rahilly 1981: l. 570; LL ed. Windisch I: l. 5400) sowie der Name des irischen mythischen Königs *Sír-lám*²⁰ (Keating, Foras Feasa ar Éirinn I 27). In der älteren kymrischen Dichtung ist mehrfach das Epitheton *Llawir* (akymr. *Laubir*) belegt.²¹ Die Iren schmücken sogar den ags. Kronprinzen Osbrit (ags. Osfrith) damit: Osbrit *lamfbotha* (Togail Bruidne Da Derga 116). In Irland ist der Name auf zwei Arten erklärt worden: Zum einen etwas banal, daß er nämlich bedeute, die Arme des Betreffenden reichten eben bis auf den Boden, zum andern, viel origineller, in der Geschichte vom ungeheuer freigiebigen König Guaire, dessen einer Arm länger war als der andere, weil er den ‚Dienern Gottes‘ unablässig viel Geld zugeworfen habe (Cath Cairn Chonaill § 34, ed. Stokes

1900: 218–19). Das ist ein klarer Fall von kreativem Mißverständnis!

3

Die Griechen hatten Probleme, den Beinamen des persischen Großkönigs Artaxerxes *Makrocheir*²² (reg. 465/4–425/4 v.Chr.) zu deuten. Leider ist die altpersische Form des Beinamens nicht belegt; vielleicht haben ihn die griechischen Historiker (in Übersetzung) v.a. benutzt, um den König leichter von seinen gleichnamigen Nachkommen (Artaxerxes Mnemon, Enkel; Artaxerxes Ochus, Urenkel) zu unterscheiden zu können. Man hat vermutet, daß „seine rechte Hand größer war als die linke“ (Plutarch, gefolgt von Strabo) oder daß alternativ seine Macht sich äußerst weit erstreckte (Pollux, wohl nach Rufus von Ephesos). Das letztere ist sicher richtig, denn es dürfte sich um ein altiran. Herrscherepitheton handeln.²³ Schon Herodot (8, 140 β2) legt einem persischen Diplomaten in den Mund, daß „die Macht des Großkönigs übermenschlich und seine Hand überlang“ sei.

4

Auch bei den Slaven und Germanen gibt es „langhändige“ Helden: Die Nachkommen des Juri *Dolgorukij* (1090–1157, Sohn des Kiever Herrschers Vladimir Monomach,

19 Näheres dazu jetzt bei Hemprich, *Rí Érenn*, 209.

20 Näheres dazu jetzt bei Hemprich, *Rí Érenn*, 242.

21 Vgl. Bartrum, *Welsh Classical Dictionary*; Davies, *The Llandaff Charters*.

22 Bei den späteren lateinisch schreibenden Autoren entsprechend *Longimanus*.

23 Im Awesta wird von einer Dämonin gesagt, sie habe eine „lange Pfote“ (Yt 10,97; davon abhängig ist Vd 18,16.24).

Fürst von Rostov am Don) haben den Beinamen als Familiennamen geführt.²⁴ Es ist wohl müßig, über die Herkunft des Beinamens nachzusinnen, da solche Epitheta so weitverbreitet sind.²⁵ Im Isländischen findet sich das Adj. *langhendr* (*Laxdælasaga* c. 69; *Hákonar saga Hákonarsonar* (c. 225) als poetischer Ausdruck für „mächtig.“²⁶

VI

Ein anderer Körperteil ist im nächsten Beispiel mißdeutet worden. Der kaledonische Krieger *Argentokoxos* wird bei Dio Cassius erwähnt (*Historai* 77,16,5). Das kann ja kaum „Silberhaxe“ o.ä. bedeuten, wie man auf den ersten Blick übersetzen würde. Gestützt würde eine solche Auffassung zwar durch andere keltische Beinamen, v.a. ir. *Airgatlám* und kymr. *Llaw Ereint*, beides „Silberhand.“ Das erste ist ein Epithet des Nuadu, des Königs der Tuatha Dé Danann, das zweite gehört der britischen Sagengestalt Lludd, die auch als Nudd erscheint und damit auf den altbritischen Nodons zurückgehen dürfte, wie schon J. Rhŷs vermutet hat

(1898: 125–26).²⁷ Nur die Iren haben den Beinamen zu erklären versucht. In der Sage Cath Maige Tuired wird erzählt, daß Nuadu in einer Schlacht gegen die Fir Bolg seinen rechten Arm verloren hatte und ihm darauf von dem Arzt Dian Cécht eine silberne Prothese²⁸ angepaßt wurde.²⁹ Doch nichts Vergleichbares erfahren wir von Nodons oder Lludd *Llaw Ereint*. Griech. *Argyro-toxos* „Silberbogner“(?), ein Beiname des Apollon, und *Argyro-peza* „Silberfuß“(?), ein Epithet der Aphrodite, sind als parallele Bildungen angeführt worden. Aber idg. Adjektive auf *-ro- können eigentlich nicht als Vorderglieder eines Kompositums³⁰ dienen; und ein Bogen aus Silber dürfte kaum praktisch verwendbar sein. Wichtiger noch, und für die

24 Auf weiteres kann ich hier nicht eingehen. Es gibt übrigens auch die Variante *rukodolgi* (freundlicher Hinweis von Herrn Koll. Helmut Keipert, Bonn) – bei bestimmten Bahuvrihi-Komposita ist Umstellung der Glieder nichts Ungewöhnliches, vgl. Zimmer „Die umgekehrten Bahuvrihi-Komposita.“

25 Im modernen Russischen heißt allerdings *u nego ruki dolgi* „er macht lange Finger“; entsprechend wird auch der alte Beiname heute volkstümlich gedeutet!

26 Ausführlicher habe ich das Thema ‚Langhand‘ in Zimmer, „Indo-European Poetics and Mythology“ behandelt.

27 Ein dritter Beleg des Motivs findet sich in der Legende des Hl. Melor, der als Siebenjähriger von seinem Bruder verstümmelt und darauf (von wem?) mit einer (mitwachsenden!) silbernen Hand und einem bronzenden Fuß versehen wurde; AD 544 ließ ihn sein Bruder dann erschlagen (vgl. Bartrum, *A Welsh Classical Dictionary*, 468). Ob dahinter eine volkstümliche Tradition des o.g. Mythos steht, ist völlig ungeklärt.

28 Götz von Berlichingens eiserne Hand ist dagegen historisch verbürgt, ja sogar noch heute zu sehen.

29 „Mit voller Beweglichkeit!“ Auch der Fortgang der Erzählung ist bemerkenswert: Miach, der Sohn Dian Céchts, will seinen Vater in der ärztlichen Kunst übertreffen, nimmt daher Nuadus Prothese wieder ab und bewirkt mittels seiner Fertigkeiten, daß der abgetrennte Arm wieder anheilt! Der eifersüchtige Vater tötet darauf seinen Sohn in einer Art Zauberwettstreit (s. die ausführliche Nacherzählung bei Birkhan, *Kelten*, 501 und 627–28).

30 Zu den Problemen vgl. Bader, „Vocabulaire et idéologie tripartite des Indo-Européens“, 206–07. Im Indo-Iranischen, Griechischen und Hethitischen ist das durch das sog. Calandsche Suffixsystem geregelt; dazu Meissner, *s-Stem Nouns and Adjectives*, 14–26 mit Literatur.

Deutung der Epita m.E. entscheidend ist die Tatsache, daß die Grundbedeutung von griech. *argyros* nicht „Silber“ ist. Es handelt sich vielmehr um ein Adjektiv, das allenfalls „silbern“ bedeuten kann, aber der Vergleich mit den verwandten Formen ai. *ŕj-rá-* „glänzend, schnell“ und *árjuna-* „hell, weiß“ (auch Name eines Helden im Epos) zeigt, daß dies aus der Verwendung von „blitzend, glänzend, schnell“ für das helle Edelmetall entstanden ist.³¹ Dann wird sofort klar, wie die keltischen und griechischen (Bei-)Namen zu verstehen sind: als „mit schnellen Beinen,“ „mit schneller Hand,“ „mit glänzendem / schnellem Bogen.“ In einer irischen Genealogie findet sich noch der dazu passende Name *Derc nAirgit* „Glanzaue“;³² in der kymr. Arthur-sage Culhwch ac Olwen tragen zwei Figuren den Beinamen *Tal Aryant* „Glanzstirn.“³³

VII

Eine (bis heute in der katholischen Kirche gebräuchliche) Bezeichnung für ‚Oberhaupt, Anführer‘ ist lat. *pontifex* „Brückenbauer.“ Im alten Rom bildeten die (anfänglich drei, zuletzt sechzehn) Pontifices eine besondere Klasse von Priestern. Die Bedeutung „Brückenbauer“ findet sich zuerst bei dem Grammatiker Varro erklärt: sie seien u.a.³⁴ für die Erhaltung der Tiberbrücken zustän-

dig gewesen. Das ist höchstwahrscheinlich eine alte Volksetymologie. Zwar hatte noch Mommsen³⁵ den Namen wörtlich verstanden und vermutet, daß es sich ursprünglich um spezialisierte Handwerker (er spricht von „Ingenieuren“) gehandelt habe. Aber eine semantische Untersuchung des lat. Wortes *pons* und seiner Comparanda (gr. *pontos* „Meer,“ gr. *pátos*, altpreuß. *pintis* „Weg,“ ai. *panthā-/path-/pathi-* „Pfad,“³⁶ aksl. *putь*, ru. *put’* „Weg, Straße,“ arm. *hown* „Furt“) sowie der anderen Wörter für „Brücke“ (gall. *briva*, nord. *bro* u.a.) hat gezeigt, daß die ursprüngliche Bedeutung etwa „Bohlenweg durch wässriges Gebiet“ gewesen sein muß.³⁷ Solche prähistorischen Wegbauten sind in vielen Ländern archäologisch nachgewiesen, auch in Irland,

35 Vgl. Mommsen, *Römische Geschichte*, 129.

36 Das dt. Wort ist eine alte etymologische Crux. Es kann aus lautlichen Gründen kein gewöhnliches Erbwort sein. Für ältere Studien vgl. etwa Bailey-Ross „*Path*“ und Bynon „Concerning the Etymology of English *Path*“; beide sind materialreich, aber kaum überzeugend. Meist nimmt man auch heute noch zu Hilfsannahmen Zuflucht wie Entlehnung aus dem Iranischen oder Griechischen (vgl. Müller, *Zum Germanischen*, mit Fn. 341). Müllers Vorschlag einer Entlehnung aus dem Griechischen *pátos* „Weg“ ist lautlich einwandfrei, doch scheint mir ein historisch möglicher Ort dafür zu fehlen. Das Wort ist im Gotischen (zufällig oder symptomatisch?) nicht belegt! Ich sehe darin eher ein typisches „Nordwestblock“-Wort (im Sinne Hans Kuhns), das die erste Lautverschiebung eben nicht mitgemacht hat. Anders steht es mit dem von Müller (ebd. und S. 56) angeführten ahd. *pheit* (bair. *Pfēid*) „Hirtengewand,“ das ja in got. *paida* belegt und somit gut aus gr. *baitē* entlehnt sein kann.

37 Zimmer, „*A uo penn bit pont.*“ Magische Deutungen oder Versuche, in *ponti-* ein ganz anderes Etymon zu finden (vgl. Le Bourdellès, „La nature profonde“) halte ich für abwegig. Vgl. auch Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, 608 s.v. *puntes*.

31 Vgl. die ausführliche Darstellung in NIL, 317–22.

32 Kaum „Silberblick“ i.S.v. Schielen.

33 Näheres mit Literaturhinweisen in Zimmer, „The making of myth.“

34 Die Einschränkung impliziert wohl die gängige ‚geistliche‘ Auffassung, die ja heute die einzig mögliche ist.

und können dank Dendrochronologie datiert werden. Der röm. *ponti-fex* und sein altind. Gegenpart *pathi-kṛt-* sind ursprünglich wohl eine Art Pfadfinder gewesen, die sichere Wege durch sumpfige Landstriche zu finden (und ggf. mit Bohlen zu belegen lassen)³⁸ wußten. Im mittelalterlichen Wales war das ebenso vergessen wie im buddhistischen Indien. In beiden Ländern hat man den alten Begriff „Brückenbauer“ modern-wörtlich verstanden und entsprechende Fabeln dazu gedichtet. In Wales war ja während der römischen Zeit sogar das alte kelt. Wort verloren³⁹ und durch das moderne röm. *pons* ersetzt worden. Das ist gut verständlich, denn eindrucksvolle römische Steinbrücken stehen bis heute in vielen Teilen des ehemaligen Römischen Reiches. Nur so erklärt sich die seltsame

Geschichte im zweiten Zweig des Mabinogi, daß König Bendigeidfran bei der Invasion Irlands mit seinem Heer den Fluß Liffey nur überqueren kann, indem er selbst – er ist ja ein Riese – sich über den Fluß legt und mit Reisig bedeckt wird, so daß die Armee übersetzen kann. Ihm selbst wird zugeschrieben, im vorhergehenden Kriegsrat gesagt zu haben *a uo penn bid pont* „Wer Anführer sein will, der soll Brücke sein.“⁴⁰ Das *dictum* ist dann (so der Text) ein Sprichwort geworden. Ganz ähnlich ist die indische Version: In einem Jātaka, einer märchenhaften Geschichte, die eine frühere Existenz des historischen Buddha erzählt, wird geschildert, wie der Bodhisattva (= der zukünftige Buddha) damals ein Affenkönig war, der sein Volk vor den Jägern des Königs retten will, indem er eine einfache Brücke über den Fluß baut, damit sie entkommen können. Er springt über den breiten Fluß, fällt einen hohen Bambusstab, befestigt ihn an seinem Gürtel und springt zurück – aber da er eben nur ein Affe ist, verschätzt er sich dabei und kann gerade noch einen Ast am rettenden Ufer ergreifen. Der edelmütige Affenkönig-Bodhisattva fordert dann seine 80.000 Affen auf, über seinen

38 Für das 6. Jh. literarisch (legendarisch) bezeugt in der Vita Brigidae des Cogitosus (cap. 30).

39 Vielleicht wegen der Kürze des Wortes? Idg. **ponth₂-* hätte urkelt. ***ont-* ergeben. Möglicherweise ist das Etymon im gall. Personennamen *Elvontio* (Dat.Sg.) *RIG* L-4 belegt: Schmidt (Gallisch *elvontiu*, 362–65) hat darin ein **(p)elu-(p)ontios* „der viele Wege kennt“ (o.ä.) gesehen, Delamarre (*Dictionnaire de la langue gauloise*, 162) dazu eine genaue Parallele in dem vedischen Namen *puru-panthās* (RV 6,63,10) gefunden; das ist ein großzügiger Patron des Dichters Bharadvāja. Recht unsicher ist die Vermutung Ó Bearras (mündlich, ca. 2000), in dem ir. Namen *Setanta* (der eigentliche Name des Helden Cú Chulainn; auch in der Form *Sétanta* belegt) ein kelt. **ant-/ont-* „Weg“ < idg. **pñth₂-/ponth₂-* zu finden, das vielleicht auch in den gall. Stammesnamen *Setantii*, *Santones* und dem Flußnamen *Sentona* zu finden sei (zu den damit verbunden Problemen s.u.a. Rivet und Smith, *The Place-Names of Roman Britain*, 456–57). Seine versuchsweise gegebene Erklärung als „knower of roads“ ist ansprechend, bedarf jedoch weiterer Klärung.

40 Die Szene mag zugleich eine Anspielung auf den letzten Wunsch Bendigeidfrans sein, der erneut seinen unbedingten Einsatz für sein Volk ausdrückt: Als er nach dem Kampf in Irland tödlich verwundet ist, befiehlt er den sieben Briten, die mit Branwen gerade noch fliehen können, ihm den Kopf abzuschlagen und nach der Heimkehr am Weißen Hügel in London „mit den Gesicht gen Frankreich“ zu bestatten. Das war „eine der drei glücklichen Verbergungen [...] denn niemals kam eine Plage über das Meer zu dieser Insel, solange das Haupt dort verborgen war.“

Rücken auf die Bambusstange und so aufs andere Ufer zu gehen. Buddhas ewiger Feind Devadatta war damals auch schon dabei und benutzt die Gelegenheit, dem Boddhisattva beim Übergang das Rückgrat zu brechen, worauf dieser schließlich in den Fluß fällt. Die Jäger und der König hatten die Szene verwundert beobachtet, fischen den tödlich Verwundeten heraus und können ihn noch befragen. Vor seinem Tod erklärt er in sechs Strophen sein Motiv, daß nämlich für einen König das Wohl seines Volkes der höchste Wert sei.

VIII

Aus der Deutung von Ortsnamen ist in Irland eine ganze Literaturgattung geworden, die *Dinnshenchas* „Orts-Tradition“ heißt.⁴¹ Altirische Dichter haben (spätestens seit dem 9. Jh.) Sammlungen davon in Vers und Prosa angelegt, die von den Dichtern der folgenden Generationen als Grundbestand ihrer Quellen betrachtet wurden. Diese Traditionen sind in Irland bis heute literarisch fruchtbar. Ein sprachlich nicht mehr durchsichtiger oder seltsam anmutender Ortsname gibt Anlaß, von seiner Entstehung und den Helden, Heiligen oder sonstigen Personen zu erzählen, die mit dem Ort in Verbindung stehen. Ausgangspunkt ist entweder eine andere Sage oder eine Volksetymologie bzw. ‚pseudo-gelehrte‘ Etymologie nach Art der

berühmt-berüchtigten *Etymologiae* des Isidor von Sevilla. So wird etwa, um nur ein Beispiel herauszugreifen, zu *Carn húi Néit* „Felsen des Abkömmlings von Neit“, der Name einer auffälligen Felsformation an der Küste südwestlich von Cork (möglicherweise das heutige Mizen Head) im ‚Metrischen Dinnshenchas‘ die groteske Geschichte des Zauberwettstreits zwischen zwei Persönlichkeiten der Tuatha Dé Danannn geschildert. Bress, Sohn des Néit hatte unglücklicherweise die *geís* (Tabu),⁴² kein angebotenes Getränk ablehnen zu dürfen, so daß er die „dunkelrote Brühe“, die sein Gegner Lug für ihn aus dreihundert künstlichen Kühen gemolken hatte, trank und daran starb. Der Fels ist sein Grabstein, er selbst aber, der Verlierer, vergessen.⁴³

IX

Nicht immer haben sprachliche Umdeutungen zu neuen Mythen geführt; manchmal genügte die neue Deutung schon, um etwa einen unheilvoll klingenden Namen ins Positive zu wenden. Dafür hier nur zwei Beispiele: Warum das Schwarze Meer auf griechisch *pontos euxeinós*, also etwa „gut gast-

42 Vgl. Edel, „Keltische Literatur“, 138: „Die *geis* (Pl. *geissi*) ist ein magisches Gebot oder Verbot, dessen Übertretung Ehrverlust oder gar die Rache einer übernatürlichen Macht zur Folge hat. Der Druide weiß, welche *geissi* eine Person hat. Je höher der Platz in der Hierarchie, desto mehr *geissi*. Es gibt spezielle *geissi* für Könige und für Krieger; eine *geis* für *flid* [Dichter] ist, auf eine Frage keine Antwort zu wissen. Wer die *geissi* eines Menschen kennt, kann durch Manipulation seinen Untergang herbeiführen.“

43 Vgl. Gwynn, *Metrical Dinnshenchas*, 216–23.

41 Analog dazu hat sich dann das Genre *Banshenchas* „Frauen-Tradition“ entwickelt. Darin werden Namen von Frauen, die in der Überlieferung vorkommen, auf ganz ähnliche Weise gedeutet.

liches Meer“ heißt, dürfte keinem Griechen auf Anhieb klar gewesen sein. Dahinter steht aber die iranische Bezeichnung des „schwarzen/dunklen,“ d.h. des nördlichen⁴⁴ Meeres. Das Adj. lautet auf altpers. *axšaina-*, was für griech. Ohren wie **a-xeinos* „ungastlich“ geklungen haben dürfte – also hat man es flugs ins positive Gegenteil, eben *eu-xeinos* verkehrt. Ganz ähnlich haben die Römer den für sie unglücksträchtigen Namen der griechischen Stadt *Mālo-vents* (das ist die lokale dorische Form, entspricht attisch *mēlo-eis*) „Apfelreich“ sofort nach der Eroberung in *Bene-ventum* verändert: Jeder Seefahrer wünscht sich ja „guten Wind“ und keinen schlechten.

X

Sprachliche Dunkelheit ist beileibe nicht nur ein Nebenprodukt des Sprach- oder Kulturwandels. Vielfach wurde sie (und wird bisweilen wohl heute noch) von den Dichtern gesucht, weil sie erstens angeblich von den Göttern geschätzt wurde⁴⁵ und zweitens weil

natürlich der Dichter auch seine menschlichen Zuhörer beeindrucken wollte und will; die nordische Skaldendichtung liefert dafür reiche Belege. Sprachliche Kunststücke rufen jedoch nicht nur Bewunderung hervor, sondern auch Ironie und Spott. So bemerkt ein irischer König nach einem langen prachtvollen Vortrag: „Schön ist das Gedicht, wenn man es nur verstehen könnte!“⁴⁶ Moderne Philologen könnten vielleicht sogar die Existenz ihres Faches bzw. ihrer Fächer damit begründen, daß der verborgene Sinn sprachlicher Kunstwerke aus vielerlei Gründen verdient, erhellet zu werden. Deutungen werden manchmal lange nicht gefunden, und nicht jede Deutung ist überzeugend. Eine besonders harte Nuß, auf die ich einmal gestoßen bin, ist die Zeile *luarth teulu* in dem altkymrischen Gedicht *Gododdin* (Z. 768 in der Ausgabe von Williams). Alle bisherigen Deutungen sind dem Herausgeber gefolgt und haben versucht, dem „Kräutergarten für die Kriegerschar“ (o.ä.) Sinn abzugewinnen, m.E. fehlgeleitet durch das gewöhnliche mkymr. Wort *lluarth* „Gemüsegarten,“ das in air. *luibgort*, altkorn. *luworch*, bret. *luorz* sichere Parallelen hat. Erst eine eingehende Analyse der gesamten Passage und ihrer außerordentlich kunstvollen ikonischen Struktur⁴⁷ hat erkennen lassen, was hier in äußerster Verkürzung ausgesagt wird: *lu arth* **tei lu* „(für die) Truppe (ist er ein)

44 In Meeresnamen stehen Farben traditionell für Himmelsrichtungen, vgl. das Rote im Süden, das Gelbe im Osten; freilich auch das Weiße im Norden (vielleicht wiederum apotropäisch aus dem unheilverkündenden schwarz gewendet). Zum Thema vgl. Nowotny, *Geschichte des Weltbildes*.

45 So heißt es im altind. *Śatapathabrāhmaṇa* 6,1,11,11 ausdrücklich *parokṣakāmā bi devāb* „Die Götter lieben ja das Geheimnisvolle.“ Schließlich kommt ja die Dichtkunst von den Göttern, vgl. den Mythos von Odin und dem Dichtermetz; und Snorri schreibt seine *Skáldskaparmál* u.a. zu Belehrung junger Dichter, die „es verlangt verstehen zu können, was verhüllt gedichtet ist“ (Kap. 8): *eða girnask [...] at kunna skíla þat, er bulit er kvēðit* (zit. nach von See, *Mythos und Theologie*, 133).

46 Aodh mac Duach Dhuibh in der frühneuirischen Dichterparodie *Tromdámh Ghuaire* (Joynt, hg., *Tromdámh Ghuaire*, 1,70–71).

47 Vgl. Zimmer, *Luarth teulu*, 167–68.

Bär, (ein) Dach/Haus (ist er für die) Truppe“; dazu gehört, daß in einem anderen alten Gedicht (Ymddiddan Arthyr ac Eryr, Str. 2 und 4) der berühmte Held Arthur (erst in späterer Literatur wird er zum idealen König und letztlich zum *rex otiosus*) ausdrücklich *arth llu* „Bär der Truppe“ genannt wird.

XI

In der Sprache äußert sich die menschliche Freiheit und Kreativität. Ernst und Spiel greifen in der geformten Sprache der Dichter in Prosa wie Poesie ineinander. Stärker noch als in der philosophischen Begriffsbildung zeigt sich in der dichterischen die Bedeutung der formalen Möglichkeiten, die die Sprache bietet: lautliche Anklänge, morphologische Mehrdeutigkeiten, lockere Syntax. Im großen Spiel der Weltgeschichte spielt die Philologie sicher nur eine kleine, aber nicht zu unterschätzende Rolle. Das Werk unseres Jubilars ist noch lange nicht abgeschlossen: Möge er noch viele Jahre die Welt umsegeln und aus Mímirs Brunnen schöpfen können!

BIBLIOGRAPHIE

Bader, Françoise. „Vocabulaire et idéologie tripartite des Indo-Européens. La racine **swer-* ‚veiller sur‘ en grec.“ *Bulletin de la société de linguistique de Paris* 66 (1966): 139–211.

Bailey, Harold W., und Alan S. C. Ross. „*Path*.“ *Transactions of the Philological Society* 60 (1961): 107–42.

Bartrum, Peter. *A Welsh Classical Dictionary, People in History and Legend up to about AD 1000*. Aberystwyth: National Library of Wales, 1993.

Birkhan, Helmut. *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien: Verlag der ÖAW, 1997.

Bynon, Theodora. „Concerning the Etymology of English *Path*.“ *TPS* 65 (1966): 67–87.

Davies, Wendy. *The Llandaff Charters*. Aberystwyth: National Library of Wales, 1979.

Delamarre, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise*. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Paris: Errance, 2003.

Dunkel, George E. *Lexikon der indogermanischen Partikeln und Pronominalstämme*. 2 Bde. Heidelberg: Winter, 2014.

Edel, Doris. „Keltische Literatur.“ In *Die Kelten, Mythos und Wirklichkeit*, herausgegeben von Stefan Zimmer, 132–72. Erstauflage 2004. 3. Auflage. Stuttgart: Theiss, 2012.

Grams-Thieme, M. „Vera icon.“ In: *Lexikon des Mittelalters*. Band 8, 1481. München: dtv, 1999.

Grimm, Jacob, und Wilhelm Grimm. *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig: Hirzel, 1854–1961.

Gwynn, Edward. *Metrical Dinnsheanas*. Band 3. Todd Lecture Series 10. Dublin: Hodges, Figgis, 1913.

Hallet, Judith. „Over Troubled Waters.‘ The Meaning of the Title *pontifex*.“ *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101 (1970): 219–27.

- Hemprich, Gisbert. *Rí Érenn – König von Irland. Fiktion und Wirklichkeit*. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin: curach bhán, 2015.
- Joynt, Maud. *Tromdamh Ghuaire*. Dublin: Irish Text Society, 1931.
- Krüger, K. H. „Veronika.“ In *Lexikon des Mittelalters*. Band 8, 1569. München: dtv, 1999.
- Le Bourdellès, Hubert. „La nature profonde du pontificat romain. Tentative d’une étymologie.“ *Revue de l’histoire des religions* 189 (1976): 53–65.
- Meissner, Torsten. *s-Stem Nouns and Adjectives in Proto-Indo-European*. Oxford: University Press, 2005.
- Mommsen, Theodor. *Römische Geschichte. Bd. I Bis zur Schlacht von Pydna*. Leipzig: Weidmann, 1854.
- Müller, Stefan. *Zum Germanischen aus la-ryngalththeoretischer Sicht*. *Studia Linguistica Germanica* 88. Berlin: de Gruyter, 2007.
- Nedoma, Robert. „Langobarden. § 1. Ethnonym.“ in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 18, herausgegeben von Heinrich Beck, Dieter Geuenich und Heiko Steuer, 51. Berlin: De Gruyter, 2001.
- NIL = Dagmar S. Wodtke et al. *Nomina im indogermanischen Lexikon*. Heidelberg: Winter, 2008.
- Nowotny, Karl Anton. *Beiträge zur Geschichte des Weltbildes. Farben und Weltrichtungen*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 17. Horn: Berger, 1969.
- Rhys, John. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom*. Hibbert Lectures. 3. Auflage. London: Williams & Norgate, 1898.
- Rivet, Albert L.F. und Colin Smith. *The Place-Names of Roman Britain*. London: Batsford, 1979.
- Schmidt, Karl Horst. Gallisch *elvontiu*. *Indogermanische Forschungen* 96 (1991) [1992]: 360–75.
- von See, Klaus. *Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter*. Heidelberg: Winter, 1988.
- Shimin, Geng und Hans-Joachim Klimkeit. *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten 5 Kapitel der Haimi-Version der Mañjūśrīmit. Band 1. Text, Übersetzung und Kommentar*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.
- Simek, Rudolf. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart: Kröner, 1995.
- Untermann, Jürgen. *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*. Heidelberg: Winter, 2000.
- Zimmer, Stefan. „*A uo penn bit pont* – Aspects of Leadership in Celtic and Indo-European.“ *Zeitschrift für celtische Philologie* 53 (2003): 202–29.
- . „Indo-European Poetics and Mythology: Old Irish *lámhfada* ‚longhand,‘ Its Background and Parallels.“ *The Journal of Indo-European Studies* 33/3&4 (2005 [recte 2006]): 291–306.
- . „*Luarth teulu*: Ikonische Syntax und intendierte Mehrdeutigkeit in der altkymrischen Dichtung.“ *Zeitschrift für celtische Philologie* 57 (2009–2010): 160–72.
- . „The Making of Myth: OIr *Aigatlám*, W *Llaw ereint*, Caledonian *Argentokoxos*.“

In *Ogma, Essays in Celtic Studies in Honour of P. Ní Chatháin*, herausgegeben von M. Richter und J.-M. Picart, 295–97. Dublin: Four Courts Press, 2001.

---. *Studies in Welsh Word-Formation*. Dublin: DIAS, 2000.

---. „Die umgekehrten Bahuvrīhi-Komposita im Kymrischen und Indogermanischen.“ In *Rekonstruktion und relative Chronologie, Akten der 8. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft 1987 in Leiden*, herausgegeben von R. Beekes u.a., 313–17. Innsbruck: IBS, 1992.

PUBLIKATIONEN VON RUDOLF SIMEK

WISSENSCHAFTLICHES

1977

1. „skíðblaðnir. Some Ideas on Ritual Connections Between Sun and Ship.“ *Northern Studies* 9 (1977): 31–39.

1979

2. „Old Norse Ship Names and Ship Terms.“ *Northern Studies* 13 (1979): 26–36.

1981

3. „Zur Egils saga einhenda.“ *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXV/84 (1981): 154–62.
4. *Österreichisches biographisches Lexikon: 1815–1950*. Bd. 8, *Petračić, Franjo - Ražun, Matej*, Lfg. 38, s.v. „Pribsch Robert,“ 277. Wien: Böhlau, 1981.

5. Rezension zu *The Seacraft of Prehistory*, von Paul Johnstone. *Archaeologica Austriaca* 65 (1981): 317–18.
6. *Die Saga von Grettir Asmundarson: Grettis saga Ásmundarsonar*. Aus dem Altisl. übers. v. Rudolf Simek. Eingel. u. mit einem Anhang versehen v. Hermann Pálsson und Rudolf Simek. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 15. Wien: Halosar, 1981.

1982

7. „Ein Augenzeugenbericht vom Untergang von S.M.S. Zenta.“ *Marine – Gestern, Heute* 9 (1982): 143–46.
8. „Ein Fragment der Parcevals saga.“ *Codices Manuscripti* 8 (1982): 58–64.
9. Rezension zu *Schiffe machen Geschichte: Beiträge zur Kulturentwicklung im vorchristlichen Schweden*, von Erna und Herbert Patzelt. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 90 (1982): 160–61.
10. Rezension zu *Speculum Norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, herausgegeben von Ursula Dronke. *Sprachkunst* 13 (1982): 338–44.
11. *Zwei Rittersagas: Die Saga vom Mantel und die Saga vom schönen Samson; Möttuls saga und Samsons saga fagra*. Aus dem Altnord. übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Rudolf Simek. *Fabulae Mediaevales* 2. Wien: Braumüller, 1982.
12. *Die Saga von Iven*. Aus dem Altisländ. übers. und mit einem Nachwort von Rudolf Simek. *Altnordische Bibliothek* 1. Hattingen: Kretschmer, 1982.
13. *Die Saga von Parceval und die Geschichte von Valver: Parcevals saga ok Valvers þáttur*. Aus dem Altnord. übers. und eingeleitet von Rudolf Simek. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 19. Wien: Halosar, 1982.
14. *Die Schiffsnamen, Schiffsbezeichnungen und Schiffskennungar im Altnordischen*. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 14. Wien: Halosar, 1982. [zugl. Diss., Wien, 1980.]

1983

15. Rezension zu *Originale Riddarasögur als Teil altnordischer Sagaliteratur*, von Astrid van Nahl. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXXVII/86 (1983): 92.
16. Rezension zu *Isländische Märchensagas: Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island*, von Jürg Glauser. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXXVII/86 (1983): 278–79.

1984

17. „Die Anrede in den Riddarasögur. Anmerkungen zu einer stilistischen Komponente altnorwegischer und altisländischer höfischer Literatur.“ In *Linguistica et Philologica: Gedenkschrift für Björn Collinder (1894–1983)*, herausgegeben von Otto Gschwantler und Hermann Reichert, 449–59. Philologica Germanica 6. Wien: Braumüller, 1984.
18. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Kröners Taschenausgabe 368. Stuttgart: Kröner, 1984.
19. „Die Quellen der Eiríks saga víðförla.“ *skandinavistik* 14 (1984): 109–14.

1985

20. „Fachbibliothek für Germanistik an der Universität Wien.“ *ubw aktuell* 45 (1985): 3–5.
21. „Lancelot in Iceland.“ In *Les Sagas de Chevaliers (Riddarasögur)*, herausgegeben von Régis Boyer, 205–16. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1985.
22. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 3, *Codex Wintoniensis bis Erziehungs- und Bildungswesen*, s.v. „Drache. D. Germanische Mythologie, Kultur und Sagenüberlieferung“, 1341–43. München: Artemis Verlag, 1985.

1986

23. „Bibliography of Publications by Hermann Pálsson, 1952–1985.“ In *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson*, herausgegeben von Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson, Hans Bekker-Nielsen, 351–58. Wien: Hermann Böhlaus Nachf., 1986.

24. „Elusive Elysia, or: Which Way to Glæsisvellir? On the Geography of the North in Icelandic Legendary Fiction.“ In *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson*, herausgegeben von Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson, Hans Bekker-Nielsen, 247–75. Wien: Hermann Böhlaus Nachf., 1986.
25. *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th Birthday, 26th May 1986*, herausgegeben von Rudolf Simek, Jónas Kristjánsson und Hans Bekker-Nielsen. *Philologica Germanica* 8. Wien: Hermann Böhlaus Nachf., 1986.

1987

26. „Glossar der Götter, Riesen und Zwerge.“ In *Die Nibelungen: Bilder von Liebe, Verrat und Untergang*, 321–27. München: Prestel, 1987.
27. „Islands Literatur im Mittelalter.“ In *Österreichs Beitrag zur Islandforschung*, herausgegeben von Helmut Neumann, 128–38. Wien: Bundesverlag, 1987.
28. (mit Hermann Pálsson): *Lexikon der altnordischen Literatur*. Kröners Taschenausgabe 490. Stuttgart: Kröner, 1987.
29. „Die mittelhochdeutschen Übertragungen von Johannes von Sacroboscus Liber de Sphaera: Zur Funktion der astronomischen Abbildungen in den Handschriften und Frühdrucken.“ *Codices Manuscripti* 13 (1987): 57–76.
30. „Die Nibelungendichtungen des Mittelalters.“ In *Die Nibelungen: Bilder von Liebe, Verrat und Untergang*, 328–29. München: Prestel, 1987.

1988

31. „Die Kugelform der Erde im mittelhochdeutschen Schrifttum.“ *Archiv für Kulturgeschichte* 70 (1988): 361–74.
32. „Mappae mundi.“ *Archiv der Geschichte der Naturwissenschaften* 22/23/24 (1988): 1061–91.
33. „Skiðblaðnir.“ *Pieklfall* 37 (1988): 12–15.
34. „Übersetzung kosmographischer Begriffe in altnordischen enzyklopädischen und geographischen Texten.“ *Nordeuropa* 23 (1988): 96–103.

1989

35. *Zwei Abenteuersagas: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana und Hálfðanar saga Eysteinnssonar*. Aus dem Altnordischen übersetzt und mit einem Nachwort von Rudolf Simek. Altnordische Bibliothek 7. Leverkusen: Literaturverl. Norden Reinhardt, 1989.
36. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 4, *Erzkanzler bis Hiddensee*, s.v. „Ginnungagap“, 1455. München: Artemis Verlag, 1989.
37. Rezension zu *Skandinavien: Der Himmel über Europas Wiege. Gestalten auf nordischen Felsbildern der Bronzezeit. Ein Versuch, sie zu verstehen und zu deuten*, von Lisa Schroeter-Bieler. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLIII/92 (1989): 153–54.
38. Rezension zu *Die Rezeption mittelalterlicher deutscher Dichtung: Eine Bibliographie ihrer Übersetzungen und Bearbeitungen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts*, von Siegfried Grosse und Ursula Rautenberg. *Sprachkunst* 20 (1989): 323–25.
39. „Die Wundervölker in der Weltchronik des Rudolf von Ems und der Christherrechronik.“ *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLIII/92 (1989): 37–44.

1990

40. *Altnordische Kosmographie: Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4. Berlin: De Gruyter, 1990. [zugl. Habil., Wien, 1988.]
41. „Bibliographie der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Otto Gschwantler.“ In *Vänbok: Festgabe für Otto Gschwantler*, herausgegeben von Imbi Sooman, 357–60. Wien: VWGÖ, 1990.
42. „Bibliographie der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Otto Gschwantler.“ In *Helden und Heldensage*, herausgegeben von Hermann Reichert und Günter Zimmermann, 565–67. *Philologica germanica* 11. Wien: Fassbaender, 1990.
43. „Ein Saga-Anti-Held. Über die ethischen Vorstellungen der *Fostbræðra saga*.“ In *Helden und Heldensage*, herausgegeben von Hermann Reichert und Günter Zimmermann, 395–409. *Philologica germanica* 11. Wien: Fassbaender, 1990.

1991

44. (mit Barbara Krebs) „The Reception of Natural Science in 13th Century Iceland: A Commentary on Gml. Kgl. Sml. 1812, 4to; A Report on Work in Progress.“ In *The Eighth International Saga Conference: The Audience of the Sagas; Preprints*. Bd. 1, *Authors A–K*, herausgegeben von Lars Lönnroth, 297–305. Gothenburg: Gothenburg University, 1991.
45. „Skandinavische Mappae Mundi in der europäischen Tradition.“ In *Ein Weltbild vor Columbus: Die Ebstorfer Weltkarte; Interdisziplinäres Colloquium 1988*, herausgegeben von Hartmut Kugler in Zusammenarbeit mit Eckhard Michael, 167–84. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1991.
46. „Umbau historischer Räumlichkeiten für die Fachbibliothek für Germanistik an der Universität Wien.“ In *Österreichischer Bibliotheksbau in den neunziger Jahren*, herausgegeben von Otto Oberhauser, 95–102. Biblos-Schriften 155. Wien: Prachner, 1991.
47. „Warum sind Völuspá und Merlínuspá in der Hauksbók überliefert?“ In *Deutsch-Nordische Begegnungen*. Bd. 9, *Arbeitstagung der Skandinavisten des deutschen Sprachgebiets 1989 in Svendborg*, herausgegeben von Kurt Braunmüller und Mogens Brøndsted, 104–15. Odense: Odense Univ. Press, 1991.

1992

48. *Erde und Kosmos im Mittelalter: Das Weltbild vor Kolumbus*. München: Beck, 1992.
49. „Hierusalem civitas famosissima.“ *Codices manuscripti* 16, H. 12 (1992): 121–53.
50. Rezension zu *Women in the Viking Age*, von Judith Jesch. *Skandinavistik: European Journal of Scandinavian Studies* 22 (1992): 136–37.
51. *Sachwörterbuch der Mediaevistik*, s.vv. „Asien,“ 58–59, „Bibliothek,“ 101, „Haðarlag,“ 323, „Hortulus animae,“ 368, „Indien,“ 380–81, „Mythologische Dichtung,“ 574, „Ostung,“ 611–12, „Pilgerliteratur,“ 638, „Sloemr,“ 763, „Töglag“ 826, „Vís,“ 876–77. Stuttgart: Kröner, 1992.

52. „Wunder des Nordens. Einføtingar, Hornfinnar, Hundingar und Verwandte.“ In *triuwe: Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft; Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz*, herausgegeben von Karl-Friedrich Kraft, Eva-Maria Lill und Ute Schwab, 69–90. Heidelberger Bibliotheksschriften 47. Heidelberg: Heidelberger Verl.-Anst., 1992.
53. „Die zwei Häupter Johannes des Täufers. Byzantinische Reliquien in altnordischen Handschriften.“ *Skandinavisztikai Füzetek. Papers in Scandinavian Studies* 5 (1992): 25–38.

1993

54. *Dictionary of Northern Mythology*. Übersetzt von Angela Hall. Cambridge: D.S. Brewer, 1993.
55. „Enzyklopädisches Schrifttum als Quelle von Bergr Sokkasons Nikulás saga.“ *Gripla* 8 (1993): 219–30.
56. „Europa in der Vorstellung des mittelalterlichen Nordens.“ In *Das Danewerk in der Kartographiegeschichte Nordeuropas*, herausgegeben von Dagmar Unverhau und Kurt Schietzel, 63–77. Neumünster: Wachholtz, 1993.
57. *Hugtök og heiti í norrænni godafræði*, herausgegeben von Heimir Pálsson, übersetzt von Ingunn Ásdísardóttir. Reykjavík: Heimskringla, 1993.
58. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 6, *Lukasbilder bis Plantagenêt*, s.vv. „Midgard“, 614–15, „Mímir“, 631, „Morkinskinna“, 843, „Mündliche Literaturtradition“, 903–05, „Nornen“, 1251, „Odin“, 1351–54, „Odroerir“, 1363, „Parodie“, 1741–42, „Physiologus“, 2121–22. München: Artemis & Winkler Verlag, 1993.
59. *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, s.vv. „Cosmology“, 110–11, „Egils saga einhenda“, 154–55, „Encyclopedic Literature“, 164–66, „Möttuls saga“, 427, „Samsons saga fagra“, 565–66, „Thorsteins saga Vikingssonar“, 675. New York: Garland, 1993.
60. Rezension zu *Fines Terrae: Die Enden der Welt und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, von Anna-Dorothee von den Brincken. *Monumenta Germaniae Historica. Schriften* 36. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLVII/96 (1993): 341.

61. Rezension zu *Snorri Sturluson: Edda: Háttatal*, herausgegeben von Anthony Faulkes. *skandinavistik* 23 (1993): 60–61.
62. „Völundar hús – Domus Daedali. Labyrinths in Old Norse manuscripts.“ In *Twenty-Eight Papers presented to Hans Bekker-Nielsen on the Occasion of his Sixtieth Birthday 28 April 1993*, 323–68. Nowele 21/22. Odense: Odense Univ. Press, 1993.

1994

63. „Altnordische Fachliteratur: Was soll denn das?“ In *Arbeiten zur Skandinavistik*. Bd. 11, *Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik, 8.–14. August 1993 in Sigtuna*, herausgegeben von Hans Schottmann, 178–90. Münster: Kleinheinrich, 1994.
64. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7, *Planudes bis Stadt Rus'*, s.vv. „Polytheistische Religion, I. Germanischer Bereich,“ 77–79, „Psalmen, V. Skandinavische Literaturen,“ 300, „Rätsel, VI. Altnordische und skandinavische Literatur,“ 466, „Roman, IV. Skandinavische Literatur,“ 987, „Runen, -stein, -schrift,“ 1098–1101, „Sæmundr Sigfússon hinn fróði,“ 1249, „Saga,“ 1251–54, „Satire, VI. Skandinavische Literatur,“ 1398, „Schicksal, -sglaube,“ 1453–54, „Schildgedicht,“ 1463–64, „Schmähdichtung, V. Skandinavien,“ 1500–01, „Skald, Skaldendichtung,“ 1965–67, „Skírnismál,“ 1976, „Bergr Sökkason,“ 2027, „Sprichwort, Sprichwortsammlungen, VI. Skandinavische Literatur“ 2140–41, „Spruchdichtung, C. Skandinavische Literatur,“ 2148. München: LexMA Verlag, 1994/1995.
65. „The Political Thought in the King's Mirror: A Supplement.“ In *Sagnathing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*. Bd. 2, herausgegeben von Gísli Sigurðsson, 723–34. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1994.
66. Rezension zu *Zur Adaption orientalischer Bilder in den Fornaldarsögur Nordlanda: Materialien zu einer neuen Dimension altnordischer Belletristik*, von Marina Mundt. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLVIII/97 (1994): 326–28.
67. Rezension zu *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, herausgegeben von Heinrich Beck, Detlev Ellmers und Kurt Schier. Ergänzungsbände zum Reallexikon der

Germanischen Altertumskunde 5. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 102 (1994): 432–33.

1995

68. (mit Stanislav Mikulasek): *Kleines Lexikon der tschechischen Familiennamen in Österreich*. Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1995.
69. *Lexikon der germanischen Mythologie*. 2., erg. Aufl. Kröners Taschenausgabe 368. Stuttgart: Kröner, 1995.
70. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 11, *Gemeinde – Geto-dakische Kultur und Kunst*, Neubearb., s.v. „Geographisches Wissen“, 109–15. Berlin: De Gruyter, 1995.
71. Rezension zu *A Danish Teacher's Manual of the Mid-Fifteenth Century*. Cod. AM 76, 8°. Bd. 1, *Transcription and Facsimile*. Addendum: *The Gotfred of Ghemen Print of the Danish Lucidarius (1510)*, herausgegeben von Sigurd Kroon. Skrifter utgivna av Vetenskapssocieteten i Lund 85. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 103 (1995): 463–64.

1996

72. *Dictionary of Northern Mythology*. Übersetzt von Angela Hall. Cambridge: D.S. Brewer, 1996.
73. *Dictionnaire de la mythologie germano-scandinave*. Übersetzt von Patrick Guelpa. Paris: Les Editions du Porte-Glaive, 1996.
74. *Heaven and Earth in the Middle Ages*. Übersetzt von Angela Hall. Cambridge: Boydell & Brewer, 1996.
75. „Zum Königsspiegel.“ In *Hansische Literaturbeziehungen*, herausgegeben von Susanne Kramarz-Bein, 269–89. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 14. Berlin: De Gruyter, 1996.
76. Rezension zu *The Conflict of Law and Justice in the Icelandic Sagas*, von William Pencak. *IROS* 2 (1996): 60.
77. Rezension zu *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, von James C. Russell. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 104 (1996): 144–45.

78. Rezension zu *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert)*, von Christian Krötzl. *Studia Historica* 46. *skandinavistik* 26 (1996): 139–40.
79. Rezension zu *Viaggi e viaggiatori nelle letterature scandinave medievali e moderne*, herausgegeben von Fulvio Ferrari. *Labirinti* 14. *skandinavistik* 26 (1996): 142–43.
80. Rezension zu *The Vikings and their Victims: The Verdict of the Names. Dorothea Coke Memorial Lecture*, von Gillian Fellows-Jensen. *IROS* 2 (1996): 55–56.

1997

81. (mit Angela Simek) „Bog People Revisited: Iron Age Bog-Corpses and their Relevance for the History of Germanic Religion.“ In *Hugur. Mélanges mélanges d’histoire, de littérature et de mythologie; offerts à Régis Boyer pour son 65e anniversaire*, herausgegeben von Claude Lecouteux, 51–85. Paris: Presses de l’Université, 1997.
82. „Die Form der Erde im Mittelalter und die Erfinder der Scheibengestalt.“ In *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt*, herausgegeben von Peter Segl, 139–47. Sigmaringen: Thorbecke, 1997.
83. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 8, *Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl*, s.vv. „Strengleikar,“ 242, „Teufel, V. Skandinavische Literatur,“ 590–91, „Thor,“ 730–31, „Thórarinn loftunga,“ 731, „Thorbjörn hornklofi,“ 731, „Thulr,“ 745, „Thulur,“ 745, „Tristan, IV. skandinavische Literatur,“ 1022–23, „Übersetzer, Übersetzungen, VII. skandinavische Literaturen,“ 1159–60, „Vafþrúðnismál,“ 1366, „Vers- und Strophengestalt, V. skandinavische Literaturen,“ 1576–77, „Visio(n), -literatur, V. skandinavische Literatur,“ 1740, „Völkerbeschreibungen,“ 1817–19, „Völuspá,“ 1845, „Walhall,“ 1968–1969, „Weltbild, II. geographisch,“ 2163–65. München: LexMA-Verlag, 1997.
84. *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 18, s.v. „Rudolf Much,“ 250–51. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.
85. „Das physikalische Weltbild im Mittelalter (7.–14. Jahrhundert)“ In *Die großen Physiker*. Bd. 1, *Von Aristoteles bis Kelvin*, herausgegeben von Karl von Meyenn, 117–30. München: Beck, 1997.

86. Rezension zu *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands*, von Jónas Kristjánsson, übertragen von Magnús Pétursson und Astrid van Nahl. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 105 (1997): 176–77.
87. Rezension zu *From Gang Leader to the Lord's Anointed: Kingship in Sverris saga and Hákonar saga Hákonarsonar*, von Sverre Bagge. *The Viking Collection* 8. *IROS* 3 (1997): 12.

1998

88. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 9, *Werla bis Zypresse; Anhang*, s.vv. „Wieland,“ 80–81, „Wissensdichtung (an),“ 262–63, „Wotan,“ 291, „Wulfstan,“ 347–49, „Yggdrasill,“ 412–13, „Zaubersprüche,“ 487–88, „Zwerg, Riese, Troll,“ 727–30. München: LexMA Verlag, 1998.
89. (mit Herbert Edlis und Anna Motz) „Lotte Motz †. August 16th 1922 - December 24th 1997.“ *Arkiv för Nordisk Filologi* 113 (1998): 58–60.
90. (mit Herbert Edlis und Anna Motz) „Lotte Motz †. August 16th 1922 - December 24th 1997.“ *Saga-Book XXV* (1998): 217–18.
91. (mit Herbert Edlis) „Lotte Motz: A Personal Bibliography.“ *Arkiv för Nordisk Filologi* 113 (1998): 61–63.
92. Rezension zu *Keltar á Íslandi*, von Hermann Pálsson. *skandinavistik* 28 (1998): 68–69.
93. „Snorri Sturluson als Kosmograph.“ In *Snorri Sturluson: Beiträge zu Werk und Rezeption*, herausgegeben von Hans Fix, 255–66. *Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 18. Berlin: DeGruyter, 1998.
94. „Språkvitskapleg merknad til jernalderens offerplassar.“ In *Ord etter ord: Heidersskrift til Oddvar Nes; 27. des. 1998*, herausgegeben von Gunnstein Akselberg und Jarle Bondevik, 228–33. Bergen: Norsk Bokreidingslag, 1998.
95. *Die Wikinger*. Beck'sche Reihe 2081: C. H. Beck Wissen. München: Beck, 1998.

1999

96. Rezension zu *Cassell Dictionary of Norse Myth and Legend*, von Andy Orchard. *IROS* 4 (1998/99): 123–24.

97. Rezension zu *Dritte Grammatiche Abhandlung: Der isländische Text nach den Handschriften AM 748 I, 4° und Codex Wormianus*, von Óláfr Þórðarson Hvitaskáld, herausgegeben von Björn Magnus Ólsen, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Thomas Krömmelbein. *Studia Nordica: International Contributions to Scandinavian Studies* 3. *IROS* 4 (1998/99): 120–22.
98. Rezension zu *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 2, *Götterlieder* (*Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða*), herausgegeben von Klaus von See, Beatrice La Farge, Eve Picard, Ilona Priebe und Katja Schulz. *ZfdA* 128 (1999): 102–04.

2000

99. (mit Barbara Krebs und Jens Eike Schnall) „Bibliographie zum altnorwegischen Königsspiegel.“ In *Speculum Regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*, herausgegeben von Jens Eike Schnall und Rudolf Simek, 127–41. SMS 5. Wien: Fassbaender, 2000.
100. *Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus*. Genehmigte Lizenzausg. Augsburg: Bechtermünz, 2000.
101. „Gloria - Memoria - Historia. Zu Berühmtheit und Erinnerung als Kern von Geschichtsdenken und Sagaschreibung.“ In *Studien zur Isländersaga. Festschrift für Rolf Heller*, herausgegeben von Heinrich Beck und Else Ebel, 255–67. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 24. Berlin: De Gruyter, 2000.
102. „Nur ein toter Wikinger ist ein guter Wikinger. Zur Aktualität von Wikingerzeit und Landnámsöld in den Íslendingasögur.“ *skandinavistik* 30 (2000): 99–110.
103. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 15, *Hobel – Iznik*, Neubearb., s.v. „Itinerare. § 2. Skandinavische und insulare I.“, 601–03. Berlin: De Gruyter, 2000.
104. „Rich and Powerful: The Image of the Female Deity in Migration Age Scandinavia.“ In *Old Norse Myths, Literature and Society: Proceedings of the 11th International Saga Conference 2–7 July 2000, University of Sydney*, herausgegeben von Geraldine Barnes

- und Margaret Clunies Ross, 468–79. Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 2000.
105. „Skandinavien in der lateinischen europäischen Literatur des Mittelalters.“ In *Arbeiten zur Skandinavistik: 13. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik, 29.7.–3.8.1997 in Lysebu (Oslo)*, herausgegeben von Fritz Paul, unter Mitarbeit von Joachim Grage und Wilhelm Heizmann, 237–48. Frankfurt: Peter Lang, 2000.
 106. *Speculum Regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*, herausgegeben von Jens Eike Schnall und Rudolf Simek. SMS 5. Wien: Fassbaender, 2000.
 107. „Zum waffenkundlichen Abschnitt des Königsspiegels.“ In *Speculum Regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*, herausgegeben von Jens Eike Schnall und Rudolf Simek, 103–25. SMS 5. Wien: Fassbaender, 2000.
 108. „What a Swell Party This Is...? Giants and Feasting in Old Norse Literature.“ In *De Consolatione Philologiae. Studies in Honor of Evelyn S. Firchow*. Bd. 1, herausgegeben von Anna Grotans, Heinrich Beck und Anton Schwob, 385–95. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 682/1. Göppingen: Kümmerle Verlag, 2000.
 109. *Die Wikinger*. 2., durchges. Aufl. Beck'sche Reihe 2081: C. H. Beck Wissen. München: Beck, 2000.
 110. *Die Wikinger: Geschichte, Kultur und Lebensweise*. Ungekürzte Lizenzausg. [Frankfurt]: RM Buch und Medien Vertrieb, 2000.

2001

111. (mit Hermann Pálsson) „Bibliography of Publications by Hermann Pálsson, 1952–2000.“ In *Sagnaheimur. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 80th Birthday, 26th May 2001*, herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir und Rudolf Simek, 309–22. SMS 6. Wien: Fassbaender, 2001.
112. *Europäische Kleinsprachen. Zu Lage und Status der kleinen Sprachen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, herausgegeben von Heinrich P. Kelz, Rudolf Simek und Stefan Zimmer, unter Mitwirkung von Christiane Batke. Universität Bonn. Zentrum für Europäische Integrationsforschung: Schriften des Zentrum

- für Europäische Integrationsforschung 45. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2001.
113. „Gods, Kings, Priests or Worshipers? The Status of the Figures on the Migration Age Scandinavian guldgubber.“ In *Norna u istočnika Sud'by: sbornik statej v čest' Eleny Aleksandrovny Mel'nikovej*, herausgegeben von Tat'jana Nikolaevna Džakson, 136–49. Moskau: Indrik, 2001.
 114. „Der lange Weg von Troja nach Grönland. Zu den Quellen der gelehrten Urgeschichte in Island.“ In *Germanisches Altertum und christliches Mittelalter: Festschrift für Heinz Klingenberg zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Bela Brogyanyi, unter Mitwirkung von Thomas Krömmelbein, 315–27. Schriften zur Mediävistik 1. Hamburg: Kovač, 2001.
 115. „Lust, Sex and Domination. Skírnismál and the Foundation of the Norwegian Kingdom.“ In *Sagnaheimur. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 80th Birthday, 26th May 2001*, herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir und Rudolf Simek, 229–46. SMS 6. Wien: Fassbaender, 2001.
 116. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 17, *Kleinere Götter – Landschaftsarchäologie*, Neubearb., s.v. „Kosmographie,“ 260–63. Berlin: De Gruyter, 2001.
 117. Rezension zu *English Runes*. 2. Aufl., von Raymond Ian Page. *Albion* 33, Nr. 3 (2001): 429–30.
 118. *Sagnaheimur. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 80th Birthday, 26th May 2001*, herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir und Rudolf Simek. SMS 6. Wien: Fassbaender, 2001.
 119. „Die skandinavischen Sprachen und ihre Vermittlung: Eine Einführung.“ In *Europäische Kleinsprachen. Zu Lage und Status der kleinen Sprachen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, herausgegeben von Heinrich P. Kelz, Rudolf Simek und Stefan Zimmer unter Mitwirkung von Christiane Batke, 141–53. Universität Bonn. Zentrum für Europäische Integrationsforschung: Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung 45. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2001.
 120. *Los Vikingos*. Übersetzt von Juan Fernández-Mayoralas Palomeque. Flashback 16. Madrid: Acento Editorial, 2001.

121. „Wikingi: Mif i epocha. Srednewekowaja koncepczija epochi wikingow [Viking Myth and Viking Age: The Concept of the Viking Age in the High and Late Middle Ages].“ Übersetzt von S. L. Nikol'ski. In *Wostotschnaja i Sewernaja Ewropa w srednewekow'e*, herausgegeben von G. W. Glazyrina, 9–25. *Drewneischie gosudarstwa wostotschnoi Ewropy* 1999. Moskau: Wostotschnaja literatura, 2001.

2002

122. „The Earthrim-Dwellers' Favourite Abode: Crosscurrents Between Literary and Iconographic Traditions on Monstrous Races in Medieval European Manuscripts.“ In *The Iconography of the Fantastic. Eastern & Western Traditions of European Iconography*. Bd. 2, herausgegeben von Attila Kiss, Márta Baróti-Gaál und György E. Szönyi, 49–60. *Papers in English and American studies* 10. *Studia poetica* 11. Szeged: Jate Press, 2002.
123. „Goddesses, Mothers, Disir: Iconography and interpretation of the Female Deity in Scandinavia in the first Millenium.“ In *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz 1922 – 1997*, herausgegeben von Rudolf Simek und Wilhelm Heizmann, 93–123 & Plates 19–24. SMS 7. Wien: Fassbaender, 2002.
124. „Karl Simrock und die germanische Mythologie.“ In *Karl Simrock 1802–1876: Einblicke in Leben und Werk; Wissenschaftliche Beiträge und Dokumentarisches anlässlich Simrocks 200. [!] Geburtstag am 28. August 2002*, herausgegeben von der Karl-Simrock-Forschung, 53–60. Bonn: Hausdruckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2002.
125. (mit Herbert Edlis) „Lotte Motz: A Personal Bibliography 1963–2000.“ In *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz 1922 – 1997*, herausgegeben von Rudolf Simek und Wilhelm Heizmann, 13–15. SMS 7. Wien: Fassbaender, 2002.
126. *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz 1922 – 1997*, herausgegeben von Rudolf Simek und Wilhelm Heizmann. SMS 7. Wien: Fassbaender, 2002.
127. Rezension zu *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 3, Götterlieder (*Völundarkviða, Alvíssmál, Baldrs draumar, Rígsþula*,

Hyndlaljóð, Grottasöngur), herausgegeben von Klaus von See, Beatrice La Farge, Eve Picard und Katja Schulz. *ZfdA* 131 (2002): 508–09.

128. Rezension zu *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung: Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995*, herausgegeben von Klaus Düwel und Sean Nowak. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 15. *Studi Medievali* III/43 (2002): 751–62.
129. *Die Wikinger*. 3. Aufl. Beck'sche Reihe 2081: C. H. Beck Wissen. München: Beck, 2002.
130. „Die Wikinger in Spanien.“ In *Språket, människans dotter. Människan, språkets dotter. Lingua, filia hominis. Homo, filius linguae. Essäer på olika språk om språk och kultur*, herausgegeben von Christer Laurén, 57–58. Skrifter utgivna av Svensk-Österbottniska Samfundet 66. Vasa: Svensk-Österbottniska Samfundet, 2002.

2003

131. „Germanic and Norse Mythology.“ In *Mythology. Myths, Legends and Fantasies*, herausgegeben von Janet Parker, 232–49. Willoughby, NSW: Global Book publishing, 2003.
132. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 24, *Quadrivurgium – Rind*, Neubearb., s.v. „Reisen und Reiseberichte,“ 381–85. Berlin: De Gruyter, 2003.
133. *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt: WBG, 2003.
134. *Religion und Mythologie der Germanen*. Stuttgart: Theiss, 2003.
135. Rezension zu *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*, von Manfred Kern und Alfred Ebenbauer unter Mitwirkung von Silvia Krämer-Seifert. *Bonner Jahrbücher* 202/203 (2002/2003): 663–664.
136. Rezension zu *Der Mythos der Edda. Nordische Mythologie zwischen europäischer Aufklärung und nationaler Romantik*, von Klaus Bödl. *ZfdA* 132 (2003): 101–03.
137. Rezension zu *Die Religion der Germanen*, von Bernhard Meyer. *Bonner Jahrbücher* 202/203 (2002/2003): 572–73.

138. *Scandinavia and Christian Europe. Papers of the Twelfth International Saga Conference, Bonn, Germany, 28th July – 2nd August 2003*, herausgegeben von Rudolf Simek und Judith Meurer. Bonn: Hausdruckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2003.
139. (mit Dora Maček und Hermann Pálsson) *Staronordijska Mitologija i književnost. Odabrana poglavlja*. Zagreb: Artresor, 2003.

2004

140. „Bruderschaften, Totengedenken und literarische Öffentlichkeitsarbeit auf Runensteinen. Nochmals zur Memoria im frühmittelalterlichen Skandinavien.“ In *Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Karin Hoff, Susanne Kramarz-Bein, Astrid van Nahl, Thomas Fechner-Smarsly, Benedikt Jäger und Joachim Trinkwitz, 171–83. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2004.
141. „Einleitung.“ In *Wikinger am Rhein 800–1000. Mit Beiträgen von Rudolf Simek und Renger de Bruin*, von Annemarieke Willemsen, 8–22. Stuttgart: Theiss, 2004.
142. „Einleitung.“ In *Wikinger am Rhein 800–1000. Mit Beiträgen von Rudolf Simek und Renger de Bruin*, von Annemarieke Willemsen, 8–22. Utrecht: Centraalmuseum, 2004.
143. „The Emergence of the Viking Age. Reasons and Triggers.“ In *Vikings on the Rhine. Recent Research on Early Medieval Relations between the Rhinelands and Scandinavia*, herausgegeben von Rudolf Simek und Ulrike Engel, 9–21. SMS 11. Wien: Fassbaender, 2004.
144. „Frauen auf Brakteaten? Methodologische Anmerkungen zu einem Problem der Brakteatenikonologie.“ In *Verschränkung der Kulturen. Der Sprach- und Literaturaustausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern. Zum 65. Geburtstag von Hans-Peter Naumann*, herausgegeben von Oskar Bandle, Jürg Glauser und Stefanie Würth, 199–215. Beiträge zur Nordischen Philologie 37. Tübingen: Francke, 2004.
145. „Germanic Religion and the Conversion to Christianity.“ In *Camden House History of German Literature*. Bd.1, *Early Germanic*

- Literature and Culture*, herausgegeben von Brian Murdoch und Malcolm Read, 73–102. Rochester: Camden House, 2004.
146. *Götter und Kulte der Germanen*. Beck Wissen 2335. München: Beck, 2004.
 147. „Inleiding.“ In *Vikings! Overvallen in het stroomgebied van Rijn en Maas, 800–1000. Met bijdragen van Rudolf Simek en Renger de Bruin*, von Annemarieke Willemsen, 8–22. Utrecht: Centraalmuseum, 2004.
 148. „Introduction.“ In *Vikings on the Rhine. Recent Research on Early Medieval Relations Between the Rhinelands and Scandinavia*, herausgegeben von Rudolf Simek und Ulrike Engel, 7–8. SMS 11. Wien: Fassbaender, 2004.
 149. „Introduction.“ In *Vikings! Raids in the Rhine/Meuse Region 800–1000. With contributions by Rudolf Simek and Renger de Bruin*, von Annemarieke Willemsen, 8–22. Utrecht: Centraalmuseum, 2004.
 150. „Körper und Körperinszenierungen wikingischer ‚Vorzeit‘ in der altnordischen Literatur.“ In *Der Körper. Realpräsenz und symbolische Ordnung*, herausgegeben von Karina Kellermann, 84–91. Das Mittelalter 8/1. Berlin: Akad.-Verl., 2004.
 151. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 27, *Schere – Secundus von Trient*, Neubearb., s.vv. „Schicksalsglaube,“ 8–10, „Schiffsnamen,“ 75–78, „Schlange,“ 144–46. Berlin: De Gruyter, 2004.
 152. Rezension zu *Texts and Contexts of the Oldest Runic Inscriptions*, von Tineke Looijenga. *Germanistik* 45 (2004): 52–53.
 153. (mit John McKinnel und Klaus Düwel) *Runes, Magic and Religion: A Sourcebook*. SMS 10. Wien: Fassbaender, 2004.
 154. *Vikings on the Rhine. Recent Research on Early Medieval Relations Between the Rhinelands and Scandinavia*, herausgegeben von Rudolf Simek und Ulrike Engel. SMS 11. Wien: Fassbaender, 2004.

2005

155. „L’émergence de l’âge viking: circonstances et conditions.“ In *Les Vikings, premiers Européens. VIIe–Xie siècle. Les nouvelles découvertes de l’archéologie*, herausgegeben von Régis Boyer, 9–26. Paris: Editions Autrement, 2005.

156. *Der Glaube der Germanen*. Kevelaer: Topos, 2005.
157. *Mittelerde. Tolkien und die germanische Mythologie*. Beck'sche Reihe 1663. München: Beck, 2005.
158. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 28, *Seddin – Skíringssal*, Neubearb., s.v. „Skeid,“ 635. Berlin: De Gruyter, 2005.
159. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 29, *Skírnismál – Stiklestad*, Neubearb., s.vv. „Sleipnir,“ 107–09, „Snekkja,“ 165–66. Berlin: De Gruyter, 2005.
160. Rezension zu *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, herausgegeben von Rory McTurk. *Germanistik* 46 (2005): 741–42.
161. Rezension zu *Der Schwarzstorch. Ciconia nigra*, von Gerd Janssen, Martin Hormann und Carsten Rohde. Die Neue Brehm-Bücherei 468. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 50 (2005): 328–29.
162. „Roger Bacon (ca. 1219–1292) Franziskaner, Philosoph, Experimentalwissenschaftler, Erfinder und – Zauberer?“ In *Künstler, Dichter, Gelehrte*, herausgegeben von Ulrich Müller und Werner Wunderlich, 629–647. *Mittelalter-Mythen* 4. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2005.
163. „The Vanir – an Obituary.“ In *Herzort Island: Aufsätze zur isländischen Literatur- und Kulturgeschichte; Zum 65. Geburtstag von Gert Kreutzer*, herausgegeben von Thomas Seiler, 140–55. Lüdenscheid: Seltmann & Söhne, 2005.
164. *Die Wikinger*. 4. Aufl. Beck'sche Reihe 2081: C. H. Beck Wissen. München: Beck, 2005.

2006

165. „Die 35qm-Rennklasse.“ *K.u.K. Yachtgeschwader. Jahresbericht* (2005–2006): 37–56.
166. *Die Germanen*. Stuttgart: Reclam, 2006.
167. (mit Sharon Ratke) „The Gestures and Rituals of Law – New Interpretations of the ‚Guldgubber.‘“ In *Odens öga – mellan människor och makter i det förkristna Norden = Odin's Eye – Between People and Powers in the Pre-Christian North*,

- herausgegeben von Anders Andrén und Peter Carelli, 311–13. Skrifter. Stadshistoriska Avdelningen, Dunkers Kulturhus 6. Helsingborg: Dunkers kulturhus, 2006.
168. *Götter und Kulte der Germanen*. 2. Aufl.. Beck Wissen 2335. München: Beck, 2006.
 169. (mit Sharon Rathke) „Guldgubber: Relics of Pre-Christian Law Rituals?“ In *Old Norse Religion in Long Term Perspectives. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*, herausgegeben von Anders Andrén, Kristina Jennbert und Catharina Raudvere, 259–64. Vågar till midgård 8. Lund: Nordic Academic Press, 2006.
 170. *Johannes von Gmunden (ca. 1384–1442): Astronom und Mathematiker*, herausgegeben von Rudolf Simek und Kathrin Chlench. SMS 12. Wien: Fassbaender, 2006.
 171. (mit Kathrin Chlench und Beatriz Porres de Mateo) „Johannes von Gmunden – Personalbibliographie.“ In *Johannes von Gmunden (ca. 1384–1442): Astronom und Mathematiker*, herausgegeben von Rudolf Simek und Kathrin Chlench, 186–94. SMS 12. Wien: Fassbaender, 2006.
 172. „Johannes von Gmunden, die Weltmaschine (Machina mundi) und das astronomische Weltbild des späteren Mittelalters.“ In *Johannes von Gmunden (ca. 1384–1442): Astronom und Mathematiker*, herausgegeben von Rudolf Simek und Kathrin Chlench, 23–35. SMS 12. Wien: Fassbaender, 2006.
 173. *K.u.K. Yachtgeschwader. Statuten*. 1895, Nachdruck Wien: Fassbaender, 2006.
 174. (mit Sharon Ratke) „Lagarnas gester och ritualer – nya rön i tolkning av guldgubbarna.“ In *Odens öga – mellan människor och makter i det förkristna Norden = Odin's Eye – Between People and Powers in the Pre-Christian North*, herausgegeben von Anders Andrén und Peter Carelli, 184–89. Skrifter / Stadshistoriska Avdelningen, Dunkers Kulturhus 6. Helsingborg: Dunkers kulturhus, 2006.
 175. *Lexikon der germanischen Mythologie*. 3., völlig überarbeitete Aufl. Kröners Taschenausgabe 368. Stuttgart: Kröner, 2006.

176. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 31, *Tiszaölök – Vadamarius*, Neubearb., s.vv. „Totenglaube und Totenbrauch,“ 81–83, „Totenreiche,“ 89–92. Berlin: De Gruyter, 2006.
177. Rezension zu *Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja saga und anderer Isländersagas*, von Klaus Bödl. *Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 48. *Germanistik* 47 (2006): 715–6.
178. Rezension zu *Riesen*, von Katja Schulz. *ZfdA* 136 (2006): 353–56.
179. Rezension zu *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen des Mittelalters*, von Beate Kellner. *Germanistik* 47 (2006): 205.
180. „The Shape of the Earth in the Middle Ages and Medieval Mappaemundi.“ In *The Hereford World Map: Medieval World Maps and Their Context*, herausgegeben von Paul D. A. Harvey, 293–303. London: British Library, 2006.
181. „The Use and Abuse of Old Norse Religion: Its Beginnings in High Medieval Iceland.“ In *Old Norse Religion in Long Term Perspectives. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*, herausgegeben von Anders Andrén, Kristina Jennbert und Catharina Raudvere, 377–80. *Vägar till midgård* 8. Lund: Nordic Academic Press, 2006.
182. „Vorwort.“ In *Johannes von Gmunden (ca. 1384–1442): Astronom und Mathematiker*, herausgegeben von Rudolf Simek und Kathrin Chlench, 7–8. SMS 12. Wien: Fassbaender, 2006.

2007

183. „100 Jahre skíðblaðnir.“ *K.u.K. Yachtgeschwader. Jahresbericht* (2006–2007): 22–27.
184. *Edda*. Beck'sche Reihe 2419: C.–H. Beck Wissen. München: Beck, 2007.
185. *Ewige Orte. Heilige und Reliquien in Wien*. Wien: Metro-Verlag, 2007.
186. (mit Hermann Pálsson †). *Lexikon der altnordischen Literatur*. 2., erweiterte Aufl. Kröners Taschenausgabe 490. Stuttgart: Kröner, 2007.

187. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 34, *Wielbark-Kultur – Zwölften*, Neubearb., s.v. „Zauberspruch und Zauberdichtung“, 441–46. Berlin: De Gruyter, 2007.
188. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 35, *Speckstein – Zwiebel. Nachträge und Ergänzungen*, Neubearb., s.v. „Totenklage. § 2. Literaturgeschichtlich“, 211–13. Berlin: De Gruyter, 2007.
189. Rezension zu *Germanentum im Fin de siècle. Wissenschaftsgeschichtliche Studien zum Werk Andreas Heuslers*, herausgegeben von Jürg Glauser und Julia Zernack. *Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel. Neue Folge 3. skandinavistik* 37 (2007): 56–58.
190. Rezension zu *Geschichte der altdutschen Literatur im Licht ausgewählter Texte*, 8 Bde., von Helmut Birkhan. *Edition Praesens Studienbücher. Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 52 (2007): 379–80.
191. Rezension zu *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 4, *Heldenlieder*, herausgegeben von Klaus von See, Beatrice La Farge, Eve Picard, Ilona Priebe und Katja Schulz. *Zfda* 136 (2007): 236–37.
192. Rezension zu *When the Norns Have Spoken. Time and Fate in Germanic Paganism*, von Anthony Winterbourne. *Zfda* 136 (2007): 84–85.
193. „Segellängenyacht Skiðblaðnir – 100 Jahre.“ *Klassiker. Das Magazin vom Freundeskreis klassischer Yachten* 07, H. 1 (2007): 34–39.
194. „Snorri Sturluson und die poetischen Quellen seiner Edda.“ In *Festschrift für Péter Ötvös zum sechzigsten Geburtstag. Ünnepi könyv Ötvös Péter hatvanadik születésnapjára*, herausgegeben von Andrea Seidler, 9–15. *Wiener elektronische Beiträge des Instituts für Finno-Ugristik. Sondernummer*. Wien, 2007, 9–15. <http://purl.oclc.org/NET/webfu>.

2008

195. *Die Edda. Aus der Prosaedda des Snorri Sturluson und der Liederedda nach der Übersetzung von Arnulf Krause*. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Rudolf Simek. *Die großen Geschichten der Menschheit*. München: Beck, 2008.

196. „Die Europadreißiger.“ *Klassiker. Das Magazin vom Freundeskreis klassischer Yachten* 08, H. 3 (2008): 54–61.
197. „Die Europadreißiger.“ *K.u.K. Yachtgeschwader. Jahresbericht* (2007–2008): 17–33.
198. „Götter und Mythen der Skandinavier.“ In *Die Wikinger*, herausgegeben vom Historischen Museum der Pfalz Speyer, 289–93. München: Edition Minerva, 2008. Begleitbuch zur Ausstellung *Die Wikinger* im Historischen Museum der Pfalz Speyer.
199. „Die Mythologie und Religion der Wikingerzeit.“ In *Die Wikinger: Ausstellungskatalog*. Kunsthalle Leoben, 167–78. Leoben: Stadtgemeinde, 2008.
200. „Die Religion der Germanen – Literarische Quellen.“ In *Rom und die Barbaren. Europa zur Zeit der Völkerwanderung*, herausgegeben von Jutta Frings, 92–94. Bonn: Hirmer, 2008. Anlässlich der Ausstellung *Rom und die Barbaren. Europa zur Zeit der Völkerwanderung*, 22. August bis 7. Dezember 2008 in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn.
201. „The Religion of the Germanic Peoples.“ In *Rome and the Barbarians - The Birth of a New World*, herausgegeben von Jean-Jacques Aillagon, 144–46. Mailand: Skira, 2008. An exhibition Palazzo Grassi, Venice 26.1–20.7.2007, Kunst- und Ausstellungshalle, Bonn 22.8.–7.12.2008.
202. Rezension zu *Biskupa sögur* I.–III., herausgegeben von Jónas Kristjánsson. Íslenzk fornrit 15–17. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 53 (2008): 446–48.
203. Rezension zu *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 5, *Heldenlieder*, herausgegeben von Klaus von See, Beatrice La Farge, Eve Picard, Ilona Priebe und Katja Schulz. *ZfdA* 137 (2008): 229–31.
204. „Die Scheibengestalt der Erde im Mittelalter.“ In *Burgen, Länder, Orte*, herausgegeben von Ulrich Müller und Werner Wunderlich, 789–802. Mittelaltermythen 5. Konstanz: UVK, 2008.
205. „Skandinavische Literatur der Wikingerzeit.“ In *Die Wikinger: Ausstellungskatalog*. Kunsthalle Leoben, 179–81. Leoben: Stadtgemeinde, 2008.

206. „Spantenpferd und Mastenbison: Das Schiff der Wikinger.“ In *Die Wikinger: Ausstellungskatalog*. Kunsthalle Leoben, 135–47. Leoben: Stadtgemeinde, 2008.
207. „Das Zeitalter der Wikinger.“ In *Die Wikinger*, herausgegeben vom Historischen Museum der Pfalz Speyer, 27–32. München: Edition Minerva, 2008. Begleitbuch zur Ausstellung *Die Wikinger* im Historischen Museum der Pfalz Speyer.

2009

208. „The Fantastic in Eddic Poetry and the Renaissance of the Twelfth Century.“ In *Studi anglo-norreni in onore di John S. McKinnell: ‚He hafað sundorgecynd,‘* herausgegeben von Maria Elena Ruggerini, unter Mitarbeit von Veronka Szöke, 327–42. Cagliari: CUEC, 2009.
209. *Götter und Kulte der Germanen*. 3. Aufl. Beck Wissen 2335. München: Beck, 2009.
210. „Griechisch in runischen und anderen volksreligiösen Texten Nordwesteuropas im Frühmittelalter.“ In *Analecta Septentrionalia: Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, herausgegeben von Wilhelm Heizmann, Klaus Bödl und Heinrich Beck, gewidmet Kurt Schier zu seinem 80. Geburtstag, 27. Februar 2009, 580–606. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 65. Berlin: De Gruyter, 2009.
211. „The Medieval Icelandic World View and the Theory of the Two Cultures.“ In *Nordic Civilisation in the Medieval World*, herausgegeben von Vésteinn Ólason, 183–98. Gripla 20. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, 2009.
212. „Mythological Poetry in Iceland and France in the 12th century.“ In *Between Paganism and Christianity in the North*, herausgegeben von Leszek P. Ślupecki und Jakub Morawiec, 76–84. Rzeszów: Uniw. Rzeszowskiego, 2009.
213. *Odinsmythen: Von den Runen zum Heavy Metal*. Stuttgart: Reclam, 2009.
214. Rezension zu *Deutsche Fachliteratur der Artes in Mittelalter und Früher Neuzeit*, von Bernhard Dietrich Haage und Wolfgang

- Wegner. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 54 (2009): 285–86.
215. Rezension zu *Der mittelalterliche Kosmos: Karten der christlichen und islamischen Welt*, von Evelyn Edson, Emilie Savage-Smith und Anna-Dorothee von den Brincken, aus dem Englischen von Thomas Ganschow. *Cahiers de civilisation médiévale* 52 (2009): 292–93.
216. Rezension zu *Skaldic poetry of the Scandinavian middle ages*. Bd. 7, *Poetry on Christian subjects*. 2 Bde., herausgegeben von Margaret Clunies Ross. *ZfDA* 138 (2009): 384–88.
217. *Die Wikinger*. 5. Aufl. Beck'sche Reihe 2081: C. H. Beck Wissen. München: Beck, 2009.
218. „Wissenschaft und Gebrauchsliteratur in Siebenbürgen im Mittelalter.“ In *Deutsche Sprache und Kultur in Siebenbürgen: Studien zur Geschichte, Presse, Literatur und Theater, sprachlichen Verhältnissen, Wissenschafts-, Kultur- und Buchgeschichte, Kulturkontakten und Identitäten*, herausgegeben von Wynfrid Kriegleder, Andrea Seidler und Jozef Tancer, 91–103. Presse und Geschichte 41. Bremen: Ed. Lumière, 2009.
219. „Wulfstan's Account in the Context of Early Medieval Travel Literature.“ In *Wulfstan's Voyage: The Baltic Sea Region in the Early Viking Age As Seen from Shipboard*, herausgegeben von Anton Englert und Athena Trakadas, 37–42. Maritime culture of the north 2. Roskilde: Viking Ship Museum, 2009.

2010

220. *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, s.v. „Scandinavian Pilgrimage Narratives,“ 667–68. Leiden: Brill, 2010.
221. Otto Gschwantler. *Heldensage und Bekehrungsgeschichte: Gesammelte Aufsätze zur Heldensage in der Historiographie und zur Bekehrungsgeschichte Skandinaviens*, herausgegeben von Rudolf Simek. SMS 16. Wien: Fassbaender, 2010.
222. Rezension zu *La Cosmologie médiévale: Textes et images*. Bd. 1, *Les fondements antiques*, von Barbara Obrist. *Cahiers de civilisation médiévale* 53 (2010): 421–22.

223. Rezension zu *Europa im Weltbild des Mittelalters: Kartographische Konzepte*, herausgegeben von Ingrid Baumgärtner und Hartmut Kugler. *Zeitschrift für Historische Forschung* 37/2 (2010): 267–68.
224. Rezension zu *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 6, *Heldenlieder* (*Brot af Sigurðarkviðu, Guðrúnarkviða I, Sigurðarkviða in skamma, Helreið Brynildar, Drap Niflunga, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátr, Strophenbruchstücke aus der Völsunga saga*), herausgegeben von Klaus von See, Beatrice La Farge, Eve Picard, Katja Schulz und Matthias Teichert. *ZfdA* 139 (2010): 222–23.
225. „The Vanir – an Obituary.“ *Retrospective Network Newsletter* (December 2010): 10–19. https://www.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/rmn_01_2010.pdf.
226. „Wikingische Strategien. Historisch erfolgreiche Szenarien der Konfliktbewältigung.“ In *Krieg im mittelalterlichen Abendland*, herausgegeben von Andreas Obenaus und Christoph Kaindel, 436–58. *Krieg und Gesellschaft*. Wien: Mandelbaum-Verl., 2010.

2011

227. „Die 25qm-Einheitskielyacht („Malteserkreuzer“).“ *K.u.K. Yachtgeschwader. Jahresbericht* (2011–2012): 32–37.
228. „Álfablót: Was There a Sacrifice to the Álfar?“ In *Stanzas of Friendship. Višij’ družschbij’*: *Studies in Honour of Tatjana N. Jackson*, herausgegeben von N. Yu. Gvozdet’skaja; I. G. Konovalova; E. A. Melnikova und A. V. Possodinov, 125–34. Moskau: Dmitriy Pozharskiy University, 2011.
229. „Elves and Exorcism. Runic and Other Lead Amulets in Medieval Popular Religion.“ In *Myths, Legends and Heroes: Essays on Old Norse and Old English Literature in Honour of John McKinnell*, herausgegeben von Daniel Anlezark, 25–52. Toronto Old Norse-Icelandic Series 5. Toronto: Univ. of Toronto Press, 2011.
230. *Die Germanen*. 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart: Reclam, 2011.
231. „The Late Roman Iron Age Cult of the Matronae and Related Germanic Deities.“ In *Weibliche Eliten in der Frühgeschichte*:

- Female Elites in Protohistoric Europe; Internationale Tagung vom 13. bis zum 14. Juni 2008 im RGZM*, herausgegeben von Dieter Quast, 219–27. RGZM-Tagungen 10. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2011.
232. „Quellen mythologischer Vorstellungen in *The Hobbit* and *The Lord of the Rings*.“ *Hither Shore: Interdisciplinary Journal on Modern Fanatasy Literature* 8 (2011): 10–22.
233. Rezension zu *Reclams Lexikon der germanischen Mythologie und Heldensage*, von Arnulf Krause. *Germanistik* 52 (2011): 26.
234. (mit Reinhard Hennig) *Sagas aus Island: Von Wikingern, Berserkern und Trollen*. Stuttgart: Reclam, 2011.
235. „Tolkiens Verwendung der germanischen Mythologie – exemplarisch an ‚Odin‘ und ‚Trollen‘.“ *Zeitschrift für deutschsprachige Kultur und Literaturen* (2011): 225–48.
236. „Vorwort.“ In *Snorri Sturluson: Homer des Nordens; Eine Biographie*, von Óskar Guðmundsson, übersetzt von Regina Jucknies, 9–15. Köln: Böhlau, 2011.

2012

237. *Artus-Lexikon: Mythos und Geschichte, Werke und Personen der europäischen Artusdichtung*. Stuttgart: Reclam, 2012.
238. „Die 25qm-Einheitskielyacht („Malteserkreuzer“).“ In *Klassiker. Das Magazin vom Freundeskreis klassischer Yachten* 12, H.2 (2012): 56–63.
239. *Johannes von Gmunden - zwischen Astronomie und Astrologie*, herausgegeben von Rudolf Simek und Manuela Klein. SMS 22. Wien: Fassbaender, 2012.
240. Rezension zu *A Companion to Arthurian Literature*, herausgegeben von Helen Fulton. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 57 (2012): 257–58.
241. Rezension zu *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, von Jens Peter Schjødt, übersetzt von Victor Hansen. *European Journal of Scandinavian Studies* 42 (2012): 192–93.

242. Rezension zu *Magie im Mittelalter*, von Helmut Birkhan. *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 57 (2012): 214–16.
243. Rezension zu *Skalden: Isländische Dichter des Mittelalters*, von Klaus von See. *ZfdA* 141 (2012): 272–73.
244. *Stichwörter zur OÖ. Literaturgeschichte: Eine Auswahl*, H. 2, s.v. „Johannes von Gmunden,“ 33–37. Linz: StifterHaus, 2012.
245. „Der Untergang der Welt im Jahre 1432 und ihre Errettung durch die Astronomen.“ In *Johannes von Gmunden - zwischen Astronomie und Astrologie*, herausgegeben von Rudolf Simek und Manuela Klein, 193–213. SMS 22. Wien: Fassbaender, 2012.

2013

246. „Álfar and Demons, or: What in Germanic Religion Caused the Medieval Christian Belief in Demons?“ In *Conversion: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, herausgegeben von Rudolf Simek und Leszek Ślupecki, 321–42. SMS 23. Wien: Fassbaender, 2013.
247. *Between the Islands - and the Continent: Anglo-Hiberno-Continental Relations in the Early Middle Ages*, herausgegeben von Rudolf Simek und Asya Ivanova. SMS 21. Wien: Fassbaender, 2013.
248. *Conversion: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*. Schrift zur Konferenz *Ideological Changes in Medieval Scandinavia in Comparative Perspective*, Zakopane, 27.09.2010 – 29.09.2010, und Rzeszów, 29.09.2011 – 01.10.2011, herausgegeben von Rudolf Simek und Leszek Ślupecki. SMS 23. Wien: Fassbaender, 2013.
249. „An Irish Princess in Norway – and Her German Origins.“ In *Between the Islands - and the Continent: Anglo-Hiberno-Continental Relations in the Early Middle Ages*, herausgegeben von Rudolf Simek und Asya Ivanova, 252–70. SMS 21. Wien: Fassbaender, 2013.
250. „Snorri Sturluson statistisch.“ In *Snorri Sturluson - Historiker, Dichter, Politiker*, herausgegeben von Heinrich Beck, Wilhelm Heizmann und Jan van Nahl, 235–45. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 85. Berlin: De Gruyter, 2013.

251. *Union Yacht Club Traunsee: Festschrift zum 125-jährigen Jubiläum 1888–2013*. Wien: Fassbaender, 2013.
252. „*Daz Welsche buoch, der Lanzelet des Ulrich von Zatzikhofen und die Samsons saga fagra*.“ In *Vindaerinne wunderbaerer maere: Gedenkschrift für Ute Schwab*, herausgegeben von Monica Schulz, 481–93. Wien: Fassbaender, 2013.

2014

253. „Die Gründe für den Ausbruch der Wikingerzüge und das fränkische Reich.“ In *Die Wikinger und das Fränkische Reich: Identitäten zwischen Konfrontation und Annäherung*, herausgegeben von Kerstin P. Hoffmann, Hermann Kamp und Matthias Wemhoff, 51–60. MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 29. Paderborn: Fink, 2014.
254. „Guldgubber and Retrospective Methods.“ In *New Focus on Retrospective Methods: Resuming Methodological Discussions; Case Studies from Northern Europe*, herausgegeben von Eldar Heide und Karen Bek-Pedersen, 89–97. Folklore Fellows Communications 307. Academia scientiarum Fennica. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2014.
255. „Memoria Normannica.“ In *Minni and Muninn - Memory in Medieval Nordic Culture*, herausgegeben von Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell und Agnes S. Arnórsdóttir, 133–54. Acta Scandinavica 4. Turnhout: Brepols, 2014.
256. (mit Karl August Neuhausen) „Novum singular documentum Bonnense Latinitate donatum XIV [Lat. Dankrede zur Verleihung des Dr.h.c. in Rzeszów 2013].“ *Neulateinisches Jahrbuch* 16 (2014): 387–91.
257. „Eine österreichische Werft der Zwischenkriegszeit. Die Geschichte der ÖSAG in Gmunden in den 20er und 30er Jahren.“ *K.u.K. Yachtgeschwader. Jahresbericht* (2013–2014): 28–43.
258. *Religion und Mythologie der Germanen*. 2. Aufl. Darmstadt: Theiss, 2014.
259. Rezension zu *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds: Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval*

Literature, herausgegeben von Lars Boje Mortensen, Tuomas M.S. Lehtonen, mit Alexandra Bergholm. *Scriptorium* 63/2 (2014): 171–72.

260. Rezension zu *Die Welt der Traditionssegler*, von Klaus-Dieter Block und Britta Trapp. *Alliteratus* (August 2014). http://www.alliteratus.com/pdf/hob_sp_traditionssegler.pdf.
261. Rezension zu *Wikingerschiffe*, von Jochen von Fircks. *Alliteratus* (2014). http://www.alliteratus.com/pdf/gesch_wikingerschiffe.pdf.
262. *Die Schiffe der Wikinger*. Stuttgart: Reclam, 2014.
263. „Snorri Sturluson’s Choice of Scaldic Poetry in his Edda.“ In *Glimpses of the North: Discovering Scandinavia and Scandinavian Studies*, herausgegeben von Goranka Antunović, 17–24. Zagreb: srednja europa, 2014.

2015

264. „Females as Cult Functionaries in the Germanic Iron Age?“ In *Ein Land mit Eigenschaften: Sprache, Literatur und Kultur in Ungarn in transnationalen Kontexten. Zentraleuropäische Studien für Andrea Seidler*, herausgegeben von Márta Csire, Erika Erlinghagen, Zsuzsa Gáti, Brigitta Pesti und Wolfgang Müller-Funk, 143–52. Wien: Praesens, 2015.
265. „Females as Cult Functionaries or Ritual Specialists in the Germanic Iron Age?“ *The Retrospective Methods Network Newsletter* 10 (Sommer 2015): 71–78.
266. „Germanische Mythologie – Forschungsstand und aktuelle Rezeption am Beispiel der rechten Szene.“ In *Germanische Mythologie und Rechtsextremismus: Missbrauch einer anderen Welt; Tagung der Nibelungenlied-Gesellschaft Worms e.V. am 22./23. November 2013 in Worms und Osthofen*, herausgegeben von Volker Gallé, 33–44. Worms: Worms-Verlag, 2015.
267. (mit Hermann Pálsson†): *Lexikon der altnordischen Literatur*. Nachdruck der 2., erweiterten Auflage. Kröners Taschenausgabe 490. Stuttgart: Kröner, 2015.
268. *Monster im Mittelalter: Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen*. Köln: Böhlau, 2015.

269. Rezension zu *Isländersagas*. 4 Bde. und Erg., herausgegeben von Klaus Bödl, Andreas Vollmer und Julia Zernack. *Mittellateinisches Jahrbuch* 50 (2015): 181–85.
270. Rezension zu *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 7, *Heldenlieder (Atlakviða in grænlenska, Atlamál in grænlensko, Frá Guðrúno, Guðrúnarhvot, Hamðismál)*, herausgegeben von Klaus von See, Beatrice LaFarge, Simone Horst und Katja Schulz. *ZfDA* 144 (2015): 272–73.
271. Rezension zu *Walküren, Bodys, Sirenen: Gedanken zur religionsgeschichtlichen Anbindung Nordwesteuropas an den mediterranen Raum*, von Matthias Egeler. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 71. *Mittellateinisches Jahrbuch* 50 (2015): 185–86.
272. Düwel, Klaus. *Runica minora. Kleine Schriften zur Runenkunde*, herausgegeben von Rudolf Simek. SMS 25. Wien: Fassbaender, 2015.

2016

273. „Alte und neue Religion.“ In *Wikinger!*, herausgegeben von Michaela Helmbrecht, 216–20. Hamburg: Koehler im Maximilian Verlag GmbH & Co. KG, 2016. Begleitbuch zur Erlebnisausstellung *Wikinger!* im Ausstellungszentrum Loksuppen Rosenheim 11. März bis 04. Dezember 2016.
274. *Götter und Kulte der Germanen*. 4. Aufl. C.H. Beck Wissen 2335. München: Verlag C.H. Beck, 2016.
275. „Literaturhinweise.“ In *Nordische Mythen: Eine Einführung*, von R. I. Page, 147–48. Stuttgart: Reclam, 2016.
276. „Monstra Septentrionalia. Supernatural Monsters from the Far North in Medieval Lore.“ In *Imagining the Supernatural North*, herausgegeben von Eleanor Rosamund Barraclough, Danielle Marie Cudmore, Stefan Donecker, 53–75. Edmonton: Polynya Press, 2016.
277. „Navigation und Nautik.“ In *Wikinger!*, herausgegeben von Michaela Helmbrecht, 138–42. Hamburg: Koehler im Maximilian Verlag GmbH & Co. KG, 2016. Begleitbuch

- zur Erlebnisausstellung *Wikinger!* im Ausstellungszentrum Lokschuppen Rosenheim 11. März bis 04. Dezember 2016.
278. „Paradise in Western Medieval Tradition.“ In *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, herausgegeben von Alessandro Scafi, 201–10. Warburg Institute Colloquia 27. London: The Warburg Institute, 2016.
279. *Vinland! Wie die Wikinger Amerika entdeckten*. München: C.H. Beck, 2016.
280. *Die Wikinger*. 6. Aufl. Beck'sche Reihe 2081: C. H. Beck Wissen. München: C.H. Beck, 2016.
281. „Die Wikinger im Ostfränkischen Reich.“ In *Wikinger!*, herausgegeben von Michaela Helmbrecht, 184–89. Hamburg: Koehler im Maximilian Verlag GmbH & Co. KG, 2016. Begleitbuch zur Erlebnisausstellung *Wikinger!* im Ausstellungszentrum Lokschuppen Rosenheim 11. März bis 04. Dezember 2016.
282. „Wikinger und Wikingerzeit.“ In *Wikinger!*, herausgegeben von Michaela Helmbrecht, 12–17. Hamburg: Koehler im Maximilian Verlag GmbH & Co. KG, 2016. Begleitbuch zur Erlebnisausstellung *Wikinger!* im Ausstellungszentrum Lokschuppen Rosenheim 11. März bis 04. Dezember 2016.

2017

283. „Demons at work? The Machinations of Demons in Scandinavian History of the Early Middle Ages.“ In *Materiały V Kongresu Mediewistów Polskich*. Bd. 1, *Recepcja i odrzucenie: Kontakty międzykulturowe w*, herausgegeben von Leszek Ślupecki, Paweł Sierzęga, Andrzej Rozwałka und Michał Dzik, 135–51. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
284. „On Elves.“ In *Theorizing Old Norse Myth*, herausgegeben von Stefan Brink und Lisa Collinson, 195–223. Turnhout: Brepols, 2017.
285. „Runen - gestern, heute, morgen.“ *Dossier über Rechtsextremismus der Bundeszentrale für politische Bildung*, 2017. <http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/257816/runen-gestern-heute-morgen>.

2018

286. „Cartography.“ In *The Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies: Interdisciplinary approaches*. Bd. 1, herausgegeben von Jürg Glauser, Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell, 575–82. De Gruyter Reference. Berlin: De Gruyter, 2018.
287. „Early Medieval Scandinavia: New Trends in Research“ (section editor). *Quaestiones Medii Aevi Novae* 23 (2018): 5–175.
288. „By Way of an Introduction.“ In „Early Medieval Scandinavia: New Trends in Research,“ herausgegeben von Wojciech Fałkowski, section editor Rudolf Simek, *Quaestiones Medii Aevi Novae* 23 (2018): 5–6.
289. „Undesirable Biographies: Victims of Viking Slavery and Ransom Payments.“ In „Early Medieval Scandinavia: New Trends in Research,“ herausgegeben von Wojciech Fałkowski, section editor Rudolf Simek, *Quaestiones Medii Aevi Novae* 23 (2018): 111–24.
290. „Ekphrasis bei Snorri.“ In *Hvanndalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft: Festschrift für Wilhelm Heizmann*, herausgegeben von Alessia Bauer und Alexandra Pesch, 301–16. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 106. Berlin: De Gruyter, 2018.
291. *Die Geschichte der Normannen: Von Wikingerhäuptlingen zu Königen Siziliens*. Ditzingen: Reclam, 2018.
292. *Lexikon der germanischen Mythologie*. 3. Aufl. Kröners Taschenausgabe 368. Stuttgart: Kröner, 2018.
293. „Mulheres como funcionárias do culto ou Especialistas Rituais na Era do Ferro Germânica?“ Übersetzt von João Paulo Moraes de Andrade. *Scandia: Journal for Medieval Norse Studies* (2018): 133–47.
294. *Trolle: Ihre Geschichte von der nordischen Mythologie bis zum Internet*. Köln: Böhlau, 2018.

2019

295. „Besuch beim Admiral.“ *K.u.K. Yachtgeschwader. Jahresbericht* (2018–2019): 31–38.

296. *Monster im Mittelalter: Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen*. 2., verbesserte Aufl. Köln: Böhlau, 2019.
297. „Early Medieval Scandinavia: New Trends in Research“ (section editor, continuation), *Quaestiones Medii Aevi Novae* 24 (2019): 5–109.
298. „Tangible Religion: Amulets, Illnesses, and the Demonic Seven Sisters.“ In *Myth, Materiality, and Lived Religion: In Merovingian and Viking Scandinavia*, herausgegeben von Klas Wikström af Edholm, Peter Jackson Rova, Andreas Nordberg, Olof Sundqvist, und Torun Zachrisson, 375–95. Stockholm Studies in Comparative Religion 40. Stockholm: Stockholm University Press, 2019. DOI: <https://doi.org/10.16993/bay>.
299. *La terre du milieu: Tolkien et la mythologie germano-scandinave*. Übersetzt und kommentiert von Mahdî Brecq und Elias Ebnöther. Paris: Passés composés, 2019.
300. „Yggdrasil.“ In *ABECEDARIUM. Erzählte Dinge im Mittelalter*, herausgegeben von Peter Glasner, Sebastian Winkelsträter und Birgit Zacke, 279–86. Berlin: Schwabe, 2019.
301. „Setzt die Segel! Die Schiffe der Wikinger.“ In *Die Wikinger. Entdecker und Eroberer*, herausgegeben von Jörn Staecker und Matthias Toplak, 173–82. Berlin: Propyläen, 2019.
302. (mit Tobias Schade und Matthias Toplak) „Heilige Haine und Kulthäuser. Kult- und Glaubensvorstellungen.“ In *Die Wikinger. Entdecker und Eroberer*, herausgegeben von Jörn Staecker und Matthias Toplak, 303–19. Berlin: Propyläen, 2019.
303. (mit Tobias Schade und Matthias Toplak) „Pragmatismus und Mission. Die Wikinger und das Christentum.“ In *Die Wikinger. Entdecker und Eroberer*, herausgegeben von Jörn Staecker und Matthias Toplak, 320–38. Berlin: Propyläen, 2019.

2020

304. *Sagas aus der Vorzeit – Band 1: Heldensagas. Von Wikingern, Berserkern, Untoten und Trollen*. Übersetzt von Rudolf Simek, Valerie Broustin und Jonas Zeit-Alt peter. Stuttgart: Kröner, 2020.

305. *Sagas aus der Vorzeit – Band 2: Wikingersagas. Von Wikingern, Berserkern, Untoten und Trollen.* Übersetzt von Rudolf Simek, Valerie Broustin und Jonas Zeit-Alt peter. Stuttgart: Kröner, 2020.
306. *Sagas aus der Vorzeit – Band 3: Trollsagas. Von Wikingern, Berserkern, Untoten und Trollen.* Übersetzt von Rudolf Simek, Valerie Broustin und Jonas Zeit-Alt peter. Stuttgart: Kröner, 2020.

REIHENEDITION

SMS: Studia Medievalia Septentrionalia. Herausgegeben von Rudolf Simek. Wien: Fassbaender, 1996–.

Bd. 1: Lotte Motz. *The King, the Champion, and the Sorcerer.* Wien 1996.

Bd. 2: *Arbeiten zur Skandinavistik. XII. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavisten. Greifswald, Sept. 1995*, herausgegeben von Walter Baumgartner und Hans Fix. Wien 1996.

Bd. 3: Hermann Pálsson. *Oral Tradition and Saga Writing.* Wien 1999.

Bd. 4: Gudrun Stecher. *Von den wunderlichen Brunnen.* Wien 2000.

Bd. 5: *Speculum Regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*, herausgegeben von Jens Eike Schnall und Rudolf Simek. Wien 2000.

Bd. 6: *Sagnheimur. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 80th Birthday, 26th May 2001*, herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir und Rudolf Simek. Wien 2001.

Bd. 7: *Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz*, herausgegeben von Rudolf Simek und Wilhelm Heizmann. Wien 2002.

Bd. 8: Ute Schwab. *Weniger wäre. Ausgewählte Kleinere Schriften*, herausgegeben von Astrid van Nahl und Inga Middel. Wien 2003.

Bd. 9: Alessia Bauer. *Runengedichte. Studien und Texte zur gesamten Überlieferung.* Wien 2003.

Bd. 10: Rudolf Simek, mit John McKinnel und Klaus Düwel. *Runes, Magic and Religion: A Sourcebook.* Wien 2004.

- Bd. 11: *Vikings on the Rhine. Recent Research on Early Medieval Relations between the Rhinelands and Scandinavia*, herausgegeben von Rudolf Simek und Ulrike Engel. Wien 2004.
- Bd.12: *Johannes von Gmunden (ca, 1384–1442) Astronom und Mathematiker*, herausgegeben von Rudolf Simek und Kathrin Chlench. Wien 2006.
- Bd. 13: Kathrin Chlench. *Johannes von Gmunden deutsch: Der Wiener Codex 3055; deutsche Texte des Corpus astronomicum aus dem Umkreis von Johannes von Gmunden*. Wien 2007.
- Bd. 14: *Übersetzen im Mittelalter*, herausgegeben von Vera Johanterwage, Susanne Kramarz-Bein und Stefanie Würth. Wien 2007.
- Bd. 15: Ute Schwab. *Franks Casket: Fünf Studien zum Runenkästchen von Auzon*, herausgegeben von Hasso C. Heiland. Wien 2008.
- Bd. 16: Otto Gschwantler. *Heldensage und Bekehrungsgeschichte. Gesammelte Aufsätze zur Heldensage in der Historiographie und zur Bekehrungsgeschichte Skandinaviens*, herausgegeben von Rudolf Simek. Wien 2010.
- Bd. 17: Jakub Morawiec. *Vikings among the Slavs: Jómsvikingar and Jomsborg in Old Norse Tradition*. Wien 2009.
- Bd. 18: Elizabeth Ashman Rowe. *Vikings in the West: The Legend of Ragnarr loðbrók and His Sons*. Wien 2012.
- Bd. 19: Tom Heller. „valknútr“: *Das Dreieckssymbol der Wikingerzeit*. Wien 2012.
- Bd. 20: Brigitta Jaroschek. *Musik und Musiker im skandinavischen Mittelalter*. Wien 2012.
- Bd. 21: *Between the Islands – and the Continent. Anglo-Hiberno-Continental Relations in the Early Middle Ages*, herausgegeben von Rudolf Simek und Asya Ivanova. Wien 2013.
- Bd. 22: *Johannes von Gmunden zwischen Astronomie und Astrologie*, herausgegeben von Rudolf Simek und Manuela Klein. Wien 2012.
- Bd. 23: *Conversion: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, herausgegeben von Rudolf Simek und Leszek Stupecki. Wien 2013.
- Bd. 24: *Vindaerinne wunderbaerer maere: Gedenkschrift für Ute Schwab*, herausgegeben von Monica Schulz. Wien 2013.
- Bd. 25: Klaus Düwel. *Runica minora: Kleine Schriften zur Runenkunde*, herausgegeben von Rudolf Simek. Wien 2015.

Bd. 26: Ellen Fischer. *Kristín Hákonardóttir 1234–1262. Eine Prinzessin am norwegischen und spanischen Königshof*. Wien 2016.

Bd. 27: Leszek Gardela. *(Magic) Staffs in the Viking Age*. Wien 2016.

BEITRÄGE IN POPULÄRWISSENSCHAFTLICHEN ZEITSCHRIFTEN UND BÜCHERN

Kommentare zu *Ruinen auf Vinland: Wikinger entdecken die Neue Welt*, von Helge Ingstad. In *Die große National Geographic Bibliothek*. Bd. 3, 1961–1980, 48–74. Gütersloh: Wissen Media Verlag, 2002.

„Kugel oder Scheibe? Das Bild von der Erde im Mittelalter.“ *Spektrum der Wissenschaft*. Spezial (2/2002: Forschung und Technik im Mittelalter): 20–24.

„Sphère ou disque? La forme de la Terre.“ *Dossier pour la Science* (2/2003: Les Sciences au Moyen Âge): 32–36.

„Schifffahrt, Handel, Entdeckungen: Die Herren der Meere.“ *Damals* 35/1 (1/2003: Themenheft: Die Wikinger): 14–21.

„Die Wikinger als Staatengründer: Mehr als Plünderer und Entdecker.“ *Damals* 35/1 (1/2003: Themenheft: Die Wikinger): 28–35.

„Alltag und Feste: Groß wie Dattelpalmen.“ *Damals* 35/1 (1/2003: Themenheft: Die Wikinger): 36–38.

„Silberhorte und Handelsplätze.“ *Damals* 35/1 (1/2003: Themenheft: Die Wikinger): 41.

„Interview mit Rudolf Simek: Zu flach gedacht.“ *GEO Magazin* 2 (Februar 2003): 172–73.

Rezension zu *Der heilige Gral. Geschichte und Mythos*, von Richard Barber. *Abenteuer Archäologie*, H. 2 (2005): 92.

„Die Germanen.“ *Karfunkel Codex* 6 (2008): 5.

„Neues Land im grünen Norden.“ *Damals* 40/12 (12/2008: Themenheft: Die Wikinger): 16–22.

„Ihr Geschrei stieg zum Himmel.“ *Damals* 40/12 (12/2008: Themenheft: Die Wikinger): 37–39.

„Mehr wissen über Waräger und Wikinger. Das Historische Museum in Speyer bringt ein populäres Thema nahe.“ *Dialog. Mitteilungen der Deutsch-Norwegischen Gesellschaft E.V. Bonn* 33 (12/ 2008): 36–37.

Rezension zu *Gold des Nordens: Skandinavische Schätze – von der Bronzezeit bis zu den Wikingern*, von Alexander Kent, übersetzt von Susanne Dahmann. *Damals* 40/12, Themenheft: Die Wikinger – Seefahrer, Plünderer, Händler (2008): 58.

„Wort- und Sacherklärungen.“ In *Mara und der Feuerbringer*, von Tommy Krappweis, 312–28. Köln: Schneider Verlag, 2009.

„Wagner oder: Warum wanken Walküren nicht?“ In *Der Ring des Nibelungen: Programmheft*, 16–17. Düsseldorf: Opernhaus Düsseldorf, 2009.

„Wort- und Sacherklärungen.“ In *Mara und der Feuerbringer*. Bd. 2, *Das Todesmal*, von Tommy Krappweis, 326–32. Köln: Schneider Verlag, 2010.

„Vorwort.“ In *Wikingerkochbuch*, von Saeta Godetide und Carolin Küllmer, 8–11. Wintrich: Felix Verlag, 2011.

„Gab es einen historischen König Artus? Eine Spurensuche.“ *Miroque* 10 (2012): 62–63.

„Spuren von Artus und seiner Tafelrunde im deutschsprachigen Raum.“ *Miroque* 10 (2012): 64–65.

„Den Tafelrittern auf der Spur. Interview mit Rudol Simek.“ *Miroque* 10 (2012): 66.

„Tolkien und die germanische Mythologie. Interview mit Rudolf Simek.“ *Quarber Merkur* 113 (2012): 219–28.

„Wikinger und Essen?“ In *Das Essen der Wikinger*, von Andrea Itzinger, 7–9. Kral: Berndorf, 2015.

„Normannen – die gezähmten Wikinger?“ *P.M. History* (01/2017): 26–27.

Rezension zu *Theoderich der Große: König der Goten, Herrscher der Römer*, von Hans-Ulrich Wiemer. *Damals* 50/7 (2018): 54.

„Wikinger des Ostens.“ *Damals* 50/12 (2018): 64–68.

„Wort- und Sacherklärungen.“ In *Mara und der Feuerbringer*. Bd. 4, Anhang und Bonusmaterial, von Tommy Krappweis. Ungekürzte Luxausgabe, 5–34 und 101–03. Edition Roter Drache: Remda-Teichel, 2018.

WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE ZU FILM- UND FERNSEHPROGRAMMEN

Externsteine. Magische Orte. Einstündiges Live-Interview. WDR, 2006.

Götterdämmerung. 2-teilige Fernsehdokumentation. Vollständige wissenschaftliche Beratung, zahlreiche Einspielungen. 90 Min. ARTE, 2007.

Die Germanen. 4-teilige Fernsehdokumentation. Interviews in Teil 2 und 3 zu Mooropfern bei den Germanen. WDR, 2007/08.

Arthur – Die Erfindung eines Königs. 2-teilige Dokumentation. Wissenschaftliche Beratung, Einspielungen. ARTE, 2008.

Discovery History: Bloody Tales from History. Ragnar Lodbrok. Wissenschaftliche Beratung, Einspielungen. Sky Media, 2012.

Die Wikinger. Wissenschaftliche Beratung, Einspielungen. WDR, 2013.

Mara und der Feuerbringer. Kinofilm. Wissenschaftliche Beratung, Cameo-Auftritt. Deutschland, 2015.

Unsere Alpen. 6 Folgen, Dokumentation. Wissenschaftliche Beratung, Präsentationen. Servus TV, 2015/16.

Terra X: Große Völker: die Germanen. Einteilige Dokumentation. Wissenschaftliche Beratung, Präsentationen. ZDF, 2016.

Terra X: Superhelden: Beowulf. Einteilige Dokumentation. Wissenschaftliche Beratung, Präsentationen. ZDF, 2018.

Terra X: Monster und Mythen. Was sind Monster, Einbörner und Drachen? Einteilige Dokumentation. Wissenschaftliche Beratung, Präsentationen. ZDF, 2018.

Terra X: Das Anthropozän – Das Zeitalter des Menschen: 3-teilige Dokumentation. Wissenschaftliche Beratung. ZDF, produziert 2018/19; Ausstrahlung 2020.

Barbarians. 6-teilige Fernsehserie. Wissenschaftliche Beratung. Netflix, 2018–2020.

PM Wissen: Kurzdoku Wikinger (Teil 1 & 2). Wissenschaftliche Beratung. Servus TV, Erstausstrahlung 2019

Terra X: Magie der Märchen. Folge 1: Frau Holle und ihre versunkene Welt. Dokumentation. 50 Min. Wissenschaftliche Beratung. ZDF, Erstaussstrahlung 2020.

Terra X: Mythos Nordsee. Wissenschaftliche Beratung. ZDF, Erstaussstrahlung 2020.

PM Wissen: Kurzdoku Fabelwesen: Seejungfrauen. Wissenschaftliche Beratung. Servus TV, Erstaussstrahlung 2020.

PM Wissen: Kurzdoku Fabelwesen: Drachen. Wissenschaftliche Beratung. Servus TV, Erstaussstrahlung 2020.

PM Wissen: Kurzdoku Fabelwesen: Werwölfe. Wissenschaftliche Beratung. Servus TV, Erstaussstrahlung 2020.

PM Wissen: Kurzdoku Fabelwesen: Vampire. Wissenschaftliche Beratung. Servus TV, Erstaussstrahlung 2020.

Res, artes et religio is a collection of thirty-nine essays in honour of Rudolf Simek, professor at the Department of German, Comparative Literature and Culture at the University of Bonn. The terms *res*, *artes* and *religio* describe the wide-ranging interests of Rudolf Simek, which centre around but are by no means limited to the area of Viking Age and medieval Scandinavia. The chapters gathered here, written by his friends, colleagues and students, match these interests and show the influence of his work in the fields of mythology, religious studies, runology, saga studies, archaeology and more.

Kismet Press is a not-for-profit partnership committed to publishing high-quality books in the arts, humanities and social sciences, and making them as accessible as possible in print and digital formats. All books published by Kismet Press are available open access online.

This book is free to read on the publisher's website.

kismet.press

Libera Scientia | Free Knowledge

